



SYSTEM DER LOGIK

NEBST

EINLEITUNG IN DIE PHILOSOPHIE

ZUM GEBRAUCHE
BEI AKADEMISCHEN VORLESUNGEN UND
ZUM SELBSTUNTERRICHT

VON

DR. KARL ALEXANDER FREIHERRN V. REICHLIN-MELDEGG,

ÖFFENTLICHEM ORDENTLICHEM PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER
RUPRECHT-KARLS-HOCHSCHULE ZU HEIDELBERG.

ERSTE ABTHEILUNG,
WELCHE DIE EINLEITUNG ZUR PHILOSOPHIE ENTHÄLT.

WIEN 1870.

WILHELM BRAUMÜLLER

K. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER.

EINLEITUNG

ZUR

PHILOSOPHIE

ZUM GEBRAUCHE

BEI AKADEMISCHEN VORLESUNGEN UND

ZUM SELBSTSTUDIUM

VON

DR. KARL ALEXANDER FREIHERRN V. REICHLIN-MELDEGG,

ÖFFENTLICHEM ORDENTLICHEM PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER
RUPRECHT-KARLS-HOCHSCHULE ZU HEIDELBERG.

WIEN 1870.

WILHELM BRAUMÜLLER

K. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER.



VORWORT.

Die Logik ist nicht, wie Hegel sagt, „die Darstellung Gottes, wie er vor Erschaffung der Welt und eines endlichen Geistes ist“, sie ist nicht Metaphysik. Sie ist auch nicht, wie E. A. v. Schaden in seiner „positiven Logik“ (Erlangen, 1841) will, „gegenüber der Phantasie ein Scheol, negatives Geisterreich, jene trübselige Asphodillwiese, vor welcher jede lebende Seele zurückbebt;“ denn sie soll das Phantasieren nicht über das Denken stellen. Sie ist eben so wenig inhaltsleerer Formalismus, die Kunst, nach Vorschrift denken zu lernen, da das Denken über das Denken schon das Denken voraussetzt. Denken und Sein sind ihr weder absolut identisch, noch absolut entgegengesetzt. Sie ist innere Naturwissenschaft. Sie hat den Parallelismus der Existenz- und Denkformen, der Natur- und Denkgesetze nachzuweisen. Sie untersucht das Wesen, den Ursprung, die letzten Bestandtheile und Organe des Denkens und führt die Anwendung desselben auf den Stoff durch. Dieses kann aber nicht geschehen ohne eine Darstellung der seelischen Vorgänge überhaupt und des Erkennens insbesondere, da vorerst die Stellung des Denkens zu denselben klar gemacht werden muss. Darum geht dem analytischen und dialektischen Theile der Logik als Grund legender Theil der psychologische voraus. Die Logik ist der Theil eines Erkenntnissganzen, der Philosophie. Ohne eine propädeutische Anschauung des Ganzen ist die wissenschaftliche Behandlung des einzelnen Theiles nicht leicht auszuführen. Daher beschäftigt sich die erste Abtheilung der nachfolgenden Blätter mit der Einleitung in die Philosophie. Diese hat den Begriff, die Eintheilung, Object und Sphäre, Zweck und Aufgabe, Verhältniss zu den positiven Facultätswissenschaften und Entwicklungsgang

der Philosophie darzustellen. Der Verfasser, welcher keinem einzelnen philosophischen Systeme ausschliessend huldigt, war in der Kritik des Entwicklungsganges der Philosophie überall bemüht, auf die Vorzüge und Mängel der einzelnen philosophischen Ansichten hinzuweisen. Nicht die Philosophieen, sondern die Philosophie hält er für unsterblich. Zugleich setzte er sich den Zweck einer auch dem grösseren Publikum verständlichen Darstellung. In dem gegenwärtigen Augenblicke, wo eine nicht zu unterschätzende, einflussreiche Macht den Inhalt der Encyklika und des Syllabus und das Dogma der Unfehlbarkeit eines einzelnen Menschen zum Princip der religiösen, mit der philosophischen so nahe verwandten Erkenntniss zu erheben sucht und der Kampf mit einer den Staat bevormunden wollenden Hierarchie mit neuer Heftigkeit auszubrechen droht, scheint es dem Unterzeichneten geeignet, auch in seiner Weise auf die Grundlegung der Rechte des vernünftigen und vorurtheilslosen Denkens hinzuweisen, welche auf den ewigen und unveränderlichen und eben darum göttlichen Gesetzen der Vernunft beruhen.

Heidelberg, am 25. Januar 1870.

K. A. v. Reichlin-Meldegg.

INHALT

DER ERSTEN ABTHEILUNG.

	Seite
§. 1. Einleitung	1
§. 2. Aufgabe der Einleitung	1
§. 3. Begriff der Philosophie	1—3
§. 4. Eintheilung der Philosophie und Encyklopädie der Wissenschaften	3—17
§. 5. Object und Sphäre der Philosophie	17—18
§. 6. Zweck und Aufgabe	18—19
§. 7. Verhältniss der Philosophie zu andern Wissenschaften	19
§. 8. Geschichte und Kritik der Philosophie im Umriss	19—20
§. 9. Die vorsokratische Philosophie	20—35
§. 10. Die Sokratische Periode; Sokrates und die einseitigen Sokratiker	35—41
§. 11. Plato	41—47
§. 12. Aristoteles	47—52
§. 13. Nachsokratische Philosophie	52—70
§. 14. Philosophie des Mittelalters	70—80
§. 15. Philosophie der Neuzeit	80
§. 16. Baco von Verulam	80—85
§. 17. Der Standpunkt des Selbstbewusstseins. Cartesius und die Car- tesianer	86—94
§. 18. Locke	94—100
§. 19. Die Materialisten	100—103
§. 20. Der Standpunkt des Welt- und Gottesbewusstseins	103—104
§. 21. Spinoza	104—109
§. 22. Malebranche	110—112
§. 23. Leibniz	112—122
§. 24. Berkeley	122—126
§. 25. Hume	126—133
§. 26. Die schottischen Moralphilosophen	133—135
§. 27. Rousseau. Wolff. Die deutsche Aufklärungsperiode	135—139
§. 28. Kant	139—179
§. 29. Karl Leonhard Reinhold	179—182
§. 30. Friedr. Heinr. Jacobi	182—186
§. 31. Jacob Friedrich Fries	186—191
§. 32. Johann Gottlieb Fichte	191—208

	Seite
§. 33. Schelling	208 229
§. 34. Hegel	230—257
§. 35. Die Junghegel'sche Richtung	257—263
§. 36. Arthur Schopenhauer	263—277
§. 37. Die modernen Materialisten	277—282
§. 38. Die positive Philosophie	282—284
§. 39. Krause	284—290
§. 40. Herbart	290—307

EINLEITUNG ZUR PHILOSOPHIE.

§. 1. Einleitung.

Die Logik ist eine philosophische Wissenschaft. Sie ist ein Theil der Philosophie. Wir müssen zuerst das Ganze seinem Wesen nach erkennen, ehe wir den Theil genügend zu behandeln im Stande sind. Daher muss der Logik eine Einleitung zum Studium der Philosophie vorausgehen.

§. 2. Aufgabe der Einleitung.

Die Einleitung zur Philosophie umfasst 1) den Begriff, 2) die Eintheilung, 3) Object und Sphäre, 4) Zweck und Aufgabe, 5) Verhältniss dieser Wissenschaft zu den übrigen akademischen Wissenschaften, 6) ihre Geschichte und Kritik im Umriss.

§. 3. Begriff der Philosophie.

Wir unterscheiden die Wort- und Sachbedeutung. Philosophie (*φιλοσοφία*) ist der Wortbedeutung nach ein Lieben, Suchen, Streben nach Weisheit. Ein Weiser (*σοφός*) ist im ursprünglichen Sinne des Wortes einer, der sich durch eine Kunst, eine körperliche oder geistige Geschicklichkeit auszeichnet. Geschickte Zimmermänner, Seefahrer, Tonkünstler, Köche werden von den Griechen Weise genannt. Nach und nach aber bezieht sich die Weisheit vorzugsweise auf geistige Bildung. Das Wort verdankt nach einer alten Sage der Bescheidenheit seinen Ursprung, da man nur Gott als weise erkennen wollte, nicht aber den Menschen. Der Pythagoreische Ursprung des Wortes ist unsicher. Der der Entstehung desselben zu Grunde liegende Gedanke ist sokratisch-platonisch. Das Wort herrscht als Kunstaussdruck der Wissenschaft zuerst bei den Sokratikern, da es zur Bezeichnung ganz dem Geiste ihres Forschens entspricht. Die geistige Bildung, nach welcher die griechische Weisheit strebte, bezieht sich im engern Sinne auf das Sein an sich, Stoff, Form, Ursache und Zweck desselben.

Was ist nun uns Philosophie der Sache nach? Es sind zwei Merkmale, welche sie von andern Wissenschaften wesentlich unterscheiden, die Allgemeinheit und die Freiheit. Dieses deutet schon Aristoteles an. „Die Verwunderung war es,¹ welche die Menschen gleich anfangs, wie jetzt auch, zum Philosophiren trieb: sie wunderten sich zuerst über das ihnen zunächst aufstossende Befremdliche, gingen dann allmählig weiter und machten die bedeutenderen Erscheinungen zum Gegenstand fragenden Nachdenkens, z. B. die Wandlungen des Mondes, der Sonne, die Gestirne, die Entstehung des Alls. Fragen und sich wundern ist aber ein Gefühl des Nichtwissens. Aus diesem Grunde liebt der Philosoph wohl auch Sagen; denn die Sage besteht aus Wunderbarem. Hat man aber philosophirt, um der Unwissenheit zu entgehen, so ist klar, dass man um des Wissens willen dem Verständniss nachgejagt hat und nicht zu irgend einem gemeinen Bedarf. Auch die Geschichte legt Zeugniss hiefür ab: denn erst, als alles Nothwendige und zu erhöhtem Lebensgenuss Dienliche vorhanden war, begann man, wissenschaftliche Einsicht solcher Art zu suchen. Es ist also klar, dass wir sie nicht zu einem anderweitigen Gebrauche suchen, sondern, wie wir denjenigen einen freien Menschen nennen, der seinetwegen da ist und nicht eines andern wegen, so ist auch diese die einzig freie unter den Wissenschaften; denn sie allein ist um ihrer selbst willen da.“² Der Gedankengang ist dieser. Zuerst kommt das Staunen, dann das Nichtwissen, hierauf das Fliehen des Nichtwissens, endlich das Streben nach dem Wissen. Das Wissen kann sich auf Alles, worüber man staunt, beziehen. Hierin liegt das Allgemeine, das Alles Umfassende im Begriffe der Philosophie.³ Das Wissen ist dem Philosophen kein Mittel zu einem Zwecke; es ist sich selbst Zweck und darum, weil von keinem Andern abhängig, frei. Cicero spricht diesen allgemeinen Charakter der Philosophie aus, wenn nach ihm jede Kenntniss der besten Dinge und Uebung in ihnen Philosophie genannt worden ist.⁴ Schon in dem Charakter der Allgemeinheit liegt es, dass die Philosophie alle Denkstoffe umfasst, und dass man demnach über Alles philosophiren kann.

Was thut man aber, wenn man über irgend etwas philosophirt?

¹ Aristotel. Metaphys. I, 2, 15—19. Schwegler'sche Uebersetzung.

² *Αὕτη μόνη ἐλευθέρα οὐσα τῶν ἐπιστημῶν μόνη γὰρ αὐτὴ αὐτῆς ἐνεχέν ἐστιν.* Aristoteles a. a. O. 19.

³ Aristotel. Metaphys. I, 2, 7: „Von den aufgezählten Merkmalen des Weisen nun muss das erste, das Alleswissen (*τὸ μὲν πάντα ἐπίστασθαι*) namentlich auf denjenigen zutreffen, der am meisten die Wissenschaft des Allgemeinen hat: denn dieser weiss in gewisser Art auch das unter dem Allgemeinen begriffene Einzelne.“

⁴ *Omnis rerum optimarum cognitio atque in iis exercitatio.*

Man denkt und sucht durch das Denken über den Gegenstand drei Fragen zu beantworten: 1) Was ist das, womit ich mich beschäftige? 2) Woher kommt das, was ich als Gegenstand einer Untersuchung vor mir habe? 3) Wie verhält es sich zu allen andern Gegenständen? Die erste Frage bezieht sich auf das Wesen, die zweite auf den Ursprung, die dritte auf das Verhältniss des Objectes. Philosophiren heisst denken über Wesen, Ursprung und Verhältniss des Denkstoffes. Die Philosophie bemächtigt sich daher jeder Wissenschaft, wie des Lebens. Als Philosophie des theologischen Stoffes ist sie Religionsphilosophie, des juristischen Rechtsphilosophie oder Naturrecht, des medicinischen Naturphilosophie. Es giebt eben so eine Philosophie der Sprache, Geschichte, des Staates, der Mathematik, ja selbst eine Lebensphilosophie. Die Allgemeinheit hat auf die Form und den Stoff ihre Beziehung. Auf die Form des Stoffes bezogen ist Philosophie allgemeine Methodik, d. i. die Wissenschaft, welche zum Richtigdenken über Wesen, Ursprung und Verhältniss des Denkstoffes anleitet, die Wissenschaft von der Construction der Wissenschaft, oder, wie sie J. G. Fichte nannte, Wissenschaftslehre. Gegenüber dem Stoffe hat sie eine negative und positive Beziehung. Der negativen Beziehung nach ist sie allgemeine Kritik der positiven Wissenschaften, d. i. die Wissenschaft, welche die leitende und prüfende Idee oder Vollkommenheitsvorstellung der Vernunft dem positiven oder geschichtlichen, auf das Princip der Auctorität gestützten Stoffe gegenüberstellt. Der positiven Beziehung zum Stoffe nach ist sie die alle Denkstoffe umfassende Wissenschaft, d. i. die Wissenschaft vom All, d. h. von allen äussern und innern Erscheinungen nach Wesen, Ursprung und Verhältnissen. Goethe bezeichnet dieses allumfassende Streben der Philosophie mit den Worten Fausts:

„Dass ich erkenne, was die Welt
Im Innersten zusammenhält,
Schau' alle Wirkenskraft und Samen
Und thu' nicht mehr in Worten kramen“.

§. 4. Eintheilung der Philosophie und Encyklopädie der Wissenschaften.

Die Philosophie kann nur nach dem Gegenstande abgetheilt werden, auf welchen sie sich bezieht. Dieser Gegenstand ist der Inbegriff aller äussern und innern Erscheinungen oder das All. Das All kann man dem Raume und der Zeit nach nur unbeschränkt denken. Es ist dem Raume nach unbegrenzt, weil es der Inbegriff von Allem ist, was ist und was gedacht wird. Würde es begrenzt gedacht, so müsste es mit einer Grenze irgendwo aufhören zu sein, weil jenseits der Grenze das Andere seiner selbst sein müsste. Dieses Andere könnte nun nur

entweder Etwas oder Nichts sein. Etwas aber gehört zum All, weil dieses der Inbegriff von allem Etwas ist. Nichts ist das Nichtseiende; das Nichtseiende ist aber nicht und kann darum auch nicht ausserhalb des Alls sein. Das All ist also dem Raume nach unbegrenzt. Aber auch der Zeit nach kann es nur unbeschränkt gedacht werden. Aus Nichts wird Nichts; darum ist das All nicht aus Nichts geworden; aber auch aus Etwas ist es nicht geworden, weil ja jedes Etwas schon zum All gehört. Was Etwas ist, kann nicht zu Nichtetwas oder Nichts werdend gedacht werden. Das All ist daher nicht nur anfangslos, sondern auch endlos.¹ Raum und Zeit sind weder Dinge noch Eigenschaften der Dinge, sondern Verhältnisse, unter denen die Dinge sind. Raum ist das Neben-, Zeit das Nacheinandersein der Dinge. Sie setzen also beide ein Sein voraus. Neben- und Nacheinander des Seins ist nicht ohne Vielheit und Gestaltbarkeit des Seins denkbar. Das Sein im Nebeneinander ist die Vielheit, das Sein im Nacheinander ist das Werden. Das Werden hat zwei Momente, Entstehen und Vergehen. Das Entstehen ist nicht, wie Hegel sagt, ein Bewegen von Nichts zu Etwas, noch das Vergehen ein Zurückbewegen von Etwas zu Nichts; beide sind ein Uebergehen von einem Sein in ein anderes Sein, Gestaltung oder Metamorphose des Seins. Ist die Vielheit das Sein im Nebeneinander, so ist in der Vielheit eine Einheit, diese Einheit ist eben das Sein; es ist in ihr aber auch ein Unterschied, dieser Unterschied ist das Nebeneinander im Sein oder die Vielheit. Ist das Werden das Nacheinander des Seins, das Uebergehen von einem Sein in ein anderes, so ist auch damit der Unterschied, die Vielheit gesetzt. Neben- und Nacheinander ist ohne Sein undenkbar, weil wir von Neben- und Nacheinander sagen und sagen müssen, dass es ist. Das Sein ist also die Voraussetzung des Neben- und Nacheinander. Es ist die Voraussetzung der Vielheit und des Werdens, die Bedingung, ohne welche weder von einem Neben- noch Nacheinander, weder von einer Vielheit, noch einem Werden die Rede sein kann, der letzte Grund derselben. Das Sein ist die Einheit, das sich selbst Gleiche, Unveränderliche. Das Sein liegt also

¹ Kant findet in dieser Anschauung eine Antinomie der reinen Vernunft oder den ersten Widerstreit der kosmologischen Idee. Die Thesis lautet: „Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raume nach auch in Grenzen eingeschlossen.“ Die Antithesis: „Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist sowohl in Ansehung der Zeit, als des Raumes, unendlich.“ Nur diese Antithese ist richtig, die These nicht. Der scheinbare Widerspruch liegt darin, dass die These von der das Einzelne erkennenden Sinnlichkeit, die Antithese von der das Ganze zum Objecte machenden, denkenden Vernunft aufgestellt wird. Kritik der reinen Vernunft. 7. Aufl. S. 328 u. 329.

dem Werden, die Einheit der Vielheit, das Unveränderliche dem Wechsel zu Grunde. Das Allem zu Grunde Liegende ist das Allbewirkende, das Allthätige, das Allgestaltende, die Allkraft, Gott. Gott ist die innere lebendige Einheit des Alls. Die Welt ist die anfangs- und endlose und räumlich unbegrenzte Vielheit des Alls. Die Vielheit ist der Unterschied. Mit dem Unterschiede wird die Bestimmtheit oder Begrenztheit des Seins, also das Einzelsein, die Einzelheit gesetzt. Auch die Einzelheit ist eine Vielheit, aber eine solche, welche von einer andern Vielheit durch die Bestimmtheit oder Grenze verschieden ist. Eine bestimmte oder begrenzte Vielheit, die vermöge einer Grenze oder Bestimmtheit für sich ist, eine einheitliche, begrenzte, oder bestimmte Vielheit in der Einheit ist Einzelheit. Das All ist eine unendliche, aus unendlich vielen Einzelheiten bestehende Vielheit in der Einheit. Die Bestimmung der Einzelheit ist, sich durch die Grenze oder Bestimmtheit des Seins von andern begrenzten oder bestimmten Vielheiten in der Einheit oder von anderen Einzelheiten zu unterscheiden, und sich darum von der unendlichen Vielheit (Welt) loszutrennen, ihr entgegensetzen. Die Einzelheit steht darum um so höher, je mehr ihre Bestimmtheit hervortritt, je mehr sie sich von der Welt trennt, und ihr entgegensetzt. Dies geschieht am meisten im Einzelbewusstsein. Das Einzelbewusstsein ist die sich der Welt mit Freiheit entgegensetzende oder entgegendenkende, mit Freiheit sich von der Welt unterscheidende Einzelheit, die menschliche Persönlichkeit. Der Mensch ist die höchste Entwicklung der Einzelheit. Das Object der Philosophie ist das All. Dieses All kann aufgefasst werden als ein dreifaches Object: 1. als Einheit (Gott), 2. als Vielheit (Welt), 3. als Einzelheit (in höchster Entwicklung Mensch).

Nach diesem dreifachen Objecte zerfällt die Philosophie in drei Theile: 1. die Lehre von der Einheit (Gott), Metaphysik, 2. die Lehre von der Vielheit (Welt), Kosmologie, 3. die Lehre von der Einzelheit (Mensch), Anthropologie. Die letztere umfasst den ganzen Menschen in seinem Sein und Werden. Dieses hat einen doppelten Charakter, den leiblichen der Nothwendigkeit, den geistigen der Freiheit. Das Leben des Leibes stellt die Somatologie (Körperlehre), das des Geistes die Psychologie, Pneumatologie (Seele-, Geisteswissenschaft) dar. Das Leben der Seele in ihrer Entwicklung zum Geiste hat eine dreifache Richtung: das Erkennen, welches durch das Denken gewonnen wird, das Fühlen und Begehren. Der Gegenstand des Erkennens ist das Wahre, des Fühlens das Schöne, des Begehrens das Gute. Nach diesen drei Richtungen und ihren Gegenständen zerfällt die Geisteswissenschaft (Psychologie, Pneumatologie) in drei Hauptwissenschaften: 1) die Logik (Wissenschaft von dem durch das

Denken gewonnenen Erkennen und seinem Gegenstande, dem Wahren), 2) Aesthetik (Wissenschaft vom Gefühle, seinem Gegenstande, dem Schönen und seiner Darstellung durch die Kunst), 3) Ethik (Wissenschaft vom Begehren und seinem Gegenstande, dem Guten). Unser Sollen dem Guten gegenüber ist die Pflicht. Die Pflicht setzt aber das Recht voraus. Vom ursprünglichen, im Wesen des Menschen begründeten Rechte handelt das Naturrecht, Vernunftrecht oder die Rechtsphilosophie. Das Recht findet seine Vollendung in der Pflicht, die Jurisprudenz in der Ethik. Sie ergänzen sich beide und beziehen sich beide auf den Willen und das dadurch bestimmte Handeln. Die Darstellung dieser Wissenschaften in ihrem innern Zusammenhange ist die Encyklopädie, die allmälige Entwicklung der philosophischen Wissenschaften in der Gestalt von bestimmten, in einem innern Zusammenhange stehenden Systemen die Geschichte der Philosophie.

Die Philosophie ist die Wissenschaft von der Construction der Wissenschaften, sie stellt die obersten Grundsätze für jede Wissenschaft auf, sie fasst alle Denkstoffe zusammen und bemächtigt sich jedes Denkstoffes. Darum müssen auch alle akademischen Wissenschaften zuletzt von der Philosophie als ihrer gemeinsamen Mutter abgeleitet werden. Wir verbinden deshalb mit der Eintheilung der Philosophie die Ableitung sämtlicher Wissenschaften aus der Philosophie oder ihre encyklopädische Uebersicht.

Nach der Dreitheilung der Philosophie in Metaphysik, Kosmologie, Anthropologie ist die Wurzel der sämtlichen akademischen Wissenschaften eine dreifache, eine metaphysische, kosmologische und anthropologische.

Machen wir den Anfang mit der Ableitung aus der metaphysischen Wurzel der Philosophie. Die Theologie hat, wie die Metaphysik, denselben Gegenstand, das Wesen Gottes und sein Verhältniss zur Welt und zum Menschen. Die theologischen Wissenschaften finden darum in der Metaphysik ihre Begründung. Nur in Hinsicht auf die Quelle, aus welcher beide schöpfen, sind sie verschieden. Die Quelle der Metaphysik ist einzig und allein die Vernunft, frei von jeder äussern Auctorität; die Quelle der Theologie dagegen ist ein geschichtlich gegebener Glaube, für unsere Theologie der christliche Glaube. Allein die Theologie ist Wissenschaft, sie will den geschichtlich gegebenen Glauben zur Wissenschaft erheben. Dieses kann sie nur durch das Organ der Vernunft, also durch metaphysische Begründung. Sie kann sich mit dem blossen Glauben nicht begnügen; sonst wird sie ein gelehrter Katechismus. Zweifelscheu, Wortmacherei und blinder Auctoritätsglaube sind die Todfeinde jeder wissenschaftlichen Theologie. Sie ist eine auf den christlichen Glauben angewandte Me-

taphysik. Stoff ist ihr das von dem Religionsstifter Kundgegebene oder Geoffenbarte. Da ein geschichtlicher Glaube ihre Quelle ist, so wird man die Quellen des Glaubens und das aus den Quellen Geschöpfte unterscheiden. Mit den Quellen beschäftigen sich die theologischen Quellenwissenschaften oder die biblischen Wissenschaften, mit dem aus den Quellen Geschöpften die so genannten theologischen Offenbarungswissenschaften.

Die theologischen Quellenwissenschaften behandeln die Bibel als die Quelle des Christenthums. Die Erforschung der Bibel kann allein durch Kritik eine Wissenschaft der Bibel werden. Diese umfasst naturgemäss:

1) die wissenschaftliche Untersuchung über die Theile, den Inhalt, den Ursprung, die Echtheit und Glaubwürdigkeit der Bibel (biblische Isagogik oder Einleitungswissenschaft in das alte und neue Testament), 2) Entwicklung der Sprache, in welcher die Bibel geschrieben ist, biblische Glossologie, Lehre von der hebräischen Sprache, dem hebraisirend Griechischen und den semitischen Dialecten als Grammatik und Lexikographie), 3) Leben der alten Völker, unter denen die Bibel entstand (biblische Archäologie oder Alterthumskunde, sowohl öffentliche [politische und religiöse], als häusliche), 4) die vernünftigen, auf den geschichtlich-sprachlichen Boden gebauten Grundsätze der Auslegung der heiligen Schrift (biblische Hermeneutik oder Auslegungskunst), endlich 5) die wirkliche Erklärung des objectiven Sinnes der heiligen Urkunden (Exegese oder Auslegung der einzelnen Theile des alten und neuen Testaments). Die letztere ist wieder entweder gelehrt oder populär und beide entweder statarisch oder cursorisch. Das aus den Quellen (der Bibel) Geschöpfte bezieht sich nun auf den menschlichen Geist, und zwar entweder auf das Erkennen oder auf das Wollen und seine Aeusserung, das Handeln, oder auf die Vermittlung beider.

Nach dieser dreifachen Beziehung ist die Offenbarungswissenschaft entweder 1) Dogmatik (Glaubenswissenschaft, welche das dem Erkennen als die Wahrheit des Christenthums Geltende behandelt), oder 2) Moral (die sich auf den Willen und das Handeln bezieht und das Sittlich-Gute des Christenthums darstellt), oder 3) Pastoral (praktische Theologie, Wissenschaft der christlichen Seelsorge), welche Dogmatik und Moral im Volke vermittelt, auf eine verständige Dogmatik oder ein christliches Erkennen eine tüchtige Moral oder ein rein christliches Handeln als dessen Offenbarung zu bauen versucht). Diese Vermittlung der Dogmatik und Moral in der Seelsorge geschieht auf dreifachem Wege: 1) durch Unterricht der Jugend (Katechetik), 2) der Erwachsenen, des eigentlichen Volkes (Homiletik), 3) vernünftige

Leitung und Entwicklung des Gottesdienstes (Liturgik). Die christliche Religion wird durch die christliche Kirche ins Leben gerufen und im Leben erhalten. Die Theologie muss darum auch die Kirche zum Gegenstande der wissenschaftlichen Untersuchung erheben. Die Kirche hat, wie jedes Ding, einen doppelten Zustand, einen Zustand des Werdens in der Zeit und des Daseins im Raume. Jenen behandelt die Kirchengeschichte, diesen das Kirchenrecht.

Alle diese Wissenschaften haben ihre letzte Grundlage in der Metaphysik, sie werden nur durch metaphysische und methodologisch-kritische Behandlung wirkliche, ihren Erkenntnisszweck erreichende Wissenschaften.

Auch aus der zweiten Wurzel der Philosophie, der Kosmologie oder Weltwissenschaft, werden gleicher Weise akademische Wissenschaften hergeleitet. Die Welt ist der Inbegriff aller Dinge. Man unterscheidet aber in der Weltwissenschaft die allgemeinen Formen der Dinge und die Dinge selbst. Diese allgemeinen Formen der Dinge sind Raum und Zeit. Sie sind keine Dinge; denn, wenn man die Dinge hinwegnimmt, nimmt man mit ihnen auch ihr Neben- und Nacheinander hinweg, sie sind weder bloß subjective noch bloß objective, sondern ob- und subjective Verhältnisse der Dinge, weil sich uns mit den Dingen dieses Verhältniss von Aussen aufnöthigt und auch zugleich mit dem Fühlen unserer innern Zustände gegeben ist. Die Mathematik bezieht sich auf die Formen der Dinge, auf die Zeit und den Raum, abgesehen von den Dingen selbst; sie ist also die formelle Wissenschaft der Kosmologie, sie ist die auf die allgemeinen Verhältnisse oder Formen der Welt sich beziehende Philosophie. Die Dinge selbst sind, wie die Formen der Dinge, Gegenstand der Kosmologie. Sie haben einen doppelten Zustand, des Daseins im Raume, des Werdens oder der Entwicklung in der Zeit. Mit jenem beschäftigt sich die Naturwissenschaft, mit diesem die Geschichte im weitesten Sinne des Wortes. Alle diese Wissenschaften wurzeln in der Kosmologie; sie gründen sich auf das Wesen und die Gesetze der Welt und ihrer Erscheinungen.

Die Mathematik ist die Wissenschaft von der Construction der Grössen in Raum und Zeit. Die Grösse in der Zeit ist die Zahl, die Grösse im Raume der Punkt. Aus dem Punkte wird die Linie und durch verschiedene Richtungen die Fläche, Figur, der Körper construirt. Das allgemeine Zeichen für die Grösse ist der Buchstabe. Die Wissenschaft von der Construction der Grössen in Raum und Zeit, abgesehen von einer Anwendung auf die Naturgesetze und die Werke der Menschenhand, ist reine Mathematik. Sie construirt die Grössen in der Zeit als Arithmetik, im Raume als Geometrie, in Raum und Zeit zu-

gleich als Trigonometrie, die allgemeinen Zeichen für die Grössen als Algebra; sie trägt ihre Grundsätze hinüber auf die Gesetze der Natur und die Werke der Menschenhand als angewandte Mathematik. Die Gesetze der Natur sind die Gesetze der Schwere und des Lichtes; jene ist entweder terrestrische oder solarische Schwere. Auf die terrestrische Schwere wendet die Mathematik ihre Grundsätze an bei den festen Körpern als Statik, Mechanik, bei den tropfbar flüssigen Körpern als Hydrostatik, Hydraulik, bei elastisch flüssigen als Aërometrie, als Lehre von den Dampfmaschinen; auf die solarische Schwere als mathematische Geographie, Astronomie, Chronologie, Gnomonik; auf das Licht als Optik und zwar Optik im engern Sinne, Dioptrik, Katoptrik, Perspectivik. Auf die Werke der Menschenhand wendet sie ihre Grundsätze an in den architektonischen Wissenschaften, der bürgerlichen und Kriegsbaukunst, der Fortification, militärischen Taktik, See- und Flussbau, Eisenbahntechnik und Hochbaukunst. Was sich auf die Formen, Gesetze und künstlichen Veränderungen in den Erscheinungen der Welt stützt, kann seine wissenschaftliche Begründung nur durch die Weltwissenschaft oder Kosmologie erhalten; ja, ist in der That nur eine sich auf einen bestimmten Gegenstand beziehende Kosmologie.

Bezieht sich die Mathematik auf den formellen Theil der Kosmologie, so haben die Naturwissenschaften und die geschichtlichen Wissenschaften ihre Beziehung auf den materiellen Theil derselben, jene auf die Dinge im Dasein, diese im weitesten Sinne auf die Dinge im Werden. Folgende Erfordernisse gehören zu einem tüchtigen Naturforscher: 1) Gesundheit und möglichste Uebung der Sinne, 2) Gesundheit des ganzen körperlichen und geistigen Organismus, 3) Tüchtigkeit des Reflexionsvermögens, 4) die Summe aller zur Beobachtung nöthigen Kenntnisse, 5) die zur richtigen Beobachtung nothwendige Stellung des Gegenstandes, 6) Anwendung der nöthigen Instrumente und genaue Kenntniss ihrer mechanischen Construction, 7) Aufmerksamkeit, 8) Allseitigkeit, 9) Unparteilichkeit, 10) Verwandeln der zufälligen Wahrnehmung in eine absichtliche oder in eine Beobachtung, 11) Verwandeln der Beobachtung in einen Versuch oder der absichtlichen Wahrnehmung eines natürlichen Gegenstandes in eine solche des künstlich veränderten Zustandes, 12) Vergleichen der eigenen Beobachtung und des eigenen Versuches mit fremden, 13) ein dauerhaftes Gedächtniss, 14) vorsichtiges Trennen der Hypothese und der Thatsache in der eigenen und fremden Beobachtung, im eigenen und fremden Versuche.

Die Naturwissenschaft ist entweder eine allgemeine oder besondere; jene umfasst alle Körper, diese nur die Körper unseres

Erdballes. Die Natur ist ein Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen. Die Ursachen behandelt vorzugsweise die Chemie, die Wirkungen die Physik, die beiden sich nothwendig ergänzenden Theile der allgemeinen Naturwissenschaft. Man unterscheidet theoretische und Experimentalchemie. Beide sind entweder organisch oder unorganisch. Die Chemie ist ferner je nach der Anwendung auf den Stoff technologisch, physiologisch, medicinisch, pharmaceutisch, toxikologisch u. s. w. Auch die Physik ist entweder theoretische oder experimentale und beide sind entweder allgemeine oder besondere Physik. Die besondere Naturwissenschaft behandelt 1) den Erdkörper (Geologie und Geognosie), 2) die ältesten Producte des Erdkörpers in der ursprünglichen unorganischen Formation, sowie im ursprünglichen Pflanzen- und Thiergebiete (Paläontologie), 3) die unorganischen Körper oder Mineralien (Oryktognosie, Mineralogie) nach ihren mathematischen, chemischen, physikalischen und topographischen Merkmalen, 4) die Lehre von den Organismen, den lebendigen oder lebensfähigen Körpern (Biologie, Organologie). Die Lebens- oder Organismenlehre umfasst 1) Die Organismen ohne Empfindung und willkürliche Bewegung (Pflanzen oder Gewächse) als Pflanzenkunde (Phytologie, Botanik) und die Organismen mit Empfindung und willkürlicher Bewegung als Thierkunde (Zoologie) nach der Stufenentwicklung der Einzelwesen (Classification), nach den einzelnen Organen oder Theilen (Anatomie oder Zergliederung) und nach dem Processe ihres Lebens (Physiologie oder Lebenslehre). Bei den Pflanzen ist die Entwicklung der Zeugungstheile, bei den Thieren die Entwicklung der Nerven von entscheidender Bedeutung. Die geistige Thätigkeit des Thieres richtet sich nach dem Grade des Ueberwiegens der Gehirnthätigkeit über die übrige Nerventhätigkeit. Fassen wir die so genannten drei Reiche der Mineralien, Pflanzen und Thiere zusammen, so erhalten wir die Wissenschaft, welche man allgemein Naturgeschichte nennt. Die höchste Entwicklung der Thierwelt ist der Mensch. Er ist der Gegenstand der Medicin, welche die Spitze in der Pyramide der Naturwissenschaften bildet, da sie auf ihrer breiten Grundlage erbaut ist.

Die Medicin ist die Wissenschaft von der Darstellung des menschlichen Organismus, von seinen Störungen und der Aufhebung derselben. Sie hat demnach als Wissenschaft vier Hauptgesichtspunkte: 1) Darstellung des menschlichen Organismus durch Zerlegung in seine Theile und im lebendigen Gesamtverbande (Anatomie und Physiologie). Erstere ist allgemeine und besondere, und zwar nach der Anwendung pathologische, thierische, menschliche, vergleichende nach den Organen Osteologie, Neurologie, Muskellehre, Bänderlehre,

Sinnenlehre, Lehre von den Geschlechtstheilen, Aderlehre u. s. w.; letztere (die Physiologie) allgemeine und besondere, theoretische und experimentelle, nach der Anwendung chemische, thierische, pflanzliche u. s. w. Anschauung und Präparation sind die Hauptquellen und wichtiger, als alle Beschreibungen, welche, da sie sich auf Vorstellungen oder Bilder von Einzelwesen beziehen, freilich sehr ungenügend, an die Stelle der sehr unzureichenden Definitionen treten müssen); 2) Störung (allgemeine Pathologie und specielle Nosologie, chirurgische Pathologie und Nosologie), 3) Mittel gegen die Störung (Arzneimittellehre oder *scientia materiae medicae*, die Arzneimittelbereitung und Arzneimittel-Erkenntniss [Pharmakologie und Pharmakognosie], die Lehre von den letzten Bestandtheilen der Arzneien [pharmaceutische Chemie], 4) Anwendung der Mittel (allgemeine und specielle innere Therapie, Chirurgie, obstetricische Kunst). In wiefern die Medicin mit dem Staatszwecke in Berührung tritt, ist sie Facultätswissenschaft; denn es kann dem Staate nicht gleichgültig sein, ob er aus gesunden oder kranken Gliedern besteht. Die mit dem Staatszwecke in Berührung tretende Medicin ist Staatsarzneikunde. Sie umfasst 1) medicinische Polizei (Beaufsichtigung lebloser Gegenstände, der Nahrungsmittel, Gifte, der Pflanzen-, Thier- und Menschenwelt zum Zwecke der Gesundheit), 2) gerichtliche Arzneikunde (Ermittlung des Thatbestandes bei begangenen Verbrechen). Auf die Thiere angewendet ist die Medicin Thierarzneikunde (Veterinärwissenschaft). Sie stützt sich als Heilkunde auf thierische Anatomie, Physiologie, Pathologie, Nosologie und Arzneimittellehre.

Die Naturwissenschaften behandeln die Welt zunächst nach der Seite ihrer Erscheinung im Raume, die Dinge im Dasein. Die Dinge in der Natur bilden aber eine stufenweise Entwicklung, ein in einander Greifen der Erscheinung als Ursache und Wirkung, ein Ganzes, wie sie die Kosmologie darstellt. Die Naturwissenschaft ist darum die auf die Dinge im Dasein angewandte Kosmologie und findet in dieser ihre Grundlage.

Die Dinge im Zustande des Werdens, in der Zeit behandelt die Geschichte im weitesten Sinne des Wortes; sie umfasst daher die andere Seite der Welt, und wurzelt in gleicher Weise in der Kosmologie. In wiefern die Geschichte das Werden oder die Entwicklung der anorganischen Körper und der pflanzlichen und thierischen Organismen umfasst, dringt sie als Naturgeschichte erst recht in das durch die Naturwissenschaft nur mittelst vorübergehender Einzelbetrachtung erfasste Wesen oder die Natur der Dinge. Die Naturwissenschaft findet darum erst durch die Naturgeschichte ihre Vollendung; da man

nämlich nicht nur erfährt, was das Ding jetzt ist, sondern auch, wie es das, was es zuletzt ist, wurde und was es noch weiter wird. Das aber wurzelt Alles auf der Grundlage der Kosmologie oder Weltwissenschaft und zwar auf dem materiellen Theile derselben.

Wenn wir Geschichte im engern oder eigentlichen Sinne meinen, müssen wir den Kreis der Wissenschaft enger ziehen. Nicht die Nothwendigkeit, sondern nur die Freiheit, nicht das Thier oder die Pflanze oder der Stein, sondern der Mensch allein hat eine Geschichte. Ja, nicht einmal Alles am und vom Menschen gehört zu seiner Geschichte, nicht das Leibliche und Nothwendige, sondern nur das Geistige und Freie. Geschichte im engern oder eigentlichen Sinne ist der Inbegriff aller idealen oder geistigen Entwicklungen der Menschheit, wie sich dieselben in Thaten offenbaren und in einem Causalnexus darstellen. Nach dem Stammbegriffe der Quantität (Allheit, Vielheit und Einheit) wird allgemeine Geschichte oder Weltgeschichte (pleonastisch allgemeine Weltgeschichte), Sondergeschichte (*historia particularis* oder *specialis* im Gegensatze zur *universalis*) und Einzelgeschichte (Monographie, *historia singularis*) unterschieden. Die erste umfasst alle merkwürdigen Entwicklungen der Menschheit in Staat, Kirche, Religion, Kunst, Wissenschaft, Sitte und sozialem Leben, die Entwicklung aller Völker in allen Räumen und Zeiten. Es ist die Idee der freien Humanität, die in den Völkern als den länger dauernden Durchgangs- oder Entwicklungsmomenten der Menschheit zu Tage tritt und zu immer reinerem Bewusstsein in allen Richtungen des Lebens kommt. Die zweite, die Sondergeschichte, hat zum Gegenstande die Vielheit der Entwicklungen. Die Vielheit ist Allheit, gebunden durch den Raum, die Zeit und den Gegenstand. Sie stellt alle Entwicklungen dar, aber nur in wiefern sie in einen gewissen Raum fallen, z. B. Geschichte Englands von Macaulay, Griechenlands von Groote, oder alle Entwicklungen aber nur eines bestimmten Zeitraums, z. B. die Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts von Gervinus, alle Entwicklungen aber nur in Betreff eines bestimmten Gegenstandes, z. B. Kirchengeschichte von Gieseler. Die dritte, Einzelgeschichte, stellt die Entwicklung einer Einzelheit dar, z. B. Biographien, Städtegeschichten. Aus tüchtigen Monographien gehen tüchtige Sondergeschichten und aus diesen eine tüchtige Universalgeschichte hervor. Die allgemeine Geschichte ist die Gesamtgeschichte der Menschheit. Sie zerfällt in Geschichte des Alterthums, des Mittelalters, der Neuzeit. Im Alterthum ist vorherrschend die Naturmacht in höchster Entwicklung als Schönheit, Kraft und Weisheit der menschlichen Natur, das Einzelne geht unter im Allgemeinen des Staates. Im Mittelalter ist statt der objectiven, auf die Natur der Dinge gehenden Richtung die subjective vorherrschend, welche den Geist von der Natur

trennt und ihr feindlich gegenüber stellt. An die Stelle des Staates tritt die Kirche, in welcher jener aufgeht. In der Neuzeit herrscht Emancipation von der einseitigen Macht der Kirche durch die Reformation und von der einseitigen Macht des Staates durch die Revolution und Constitution. Das Recht und die Freiheit des Individuums kommen zur Entwicklung. Die Gegensätze des Subjectiven und Objectiven, einer abstracten Natur und eines abstracten Geistes finden in der freien einheitlichen Entwicklung des menschlichen Bewusstseins ihre Vermittelung und Versöhnung. Der Process des Alterthums hat seine Periode des Anfangs oder der Entwicklung bis Cyrus (550 v. Chr.), der Kindheit (Phantasie, Sinnlichkeit, Symbol, Priesterschaft, Soldatesca, Eroberungsstaat); Blüthe bis Cäsar Octavianus (29 v. Chr.- 14 n. Chr. Griechenlands Idealität in Wissenschaft, Kunst und politischer Freiheit, Roms Realität in der Religion des Nutzens, dem Welt-erobernden und Alles centralisirenden Staate, höchste Entwicklung in Griechenland und Rom) und eine Periode des Untergangs bis zur Eroberung des weströmischen Kaiserreichs durch die Heruler (Religion und Staat durch Un- und Aberglauben und Despotie untergraben, Gegensatz im rohen, aber kräftigen Barbarenthum, der Völkerwanderung, in dem Bildungsmittel der Weltreligion des Christenthums in Verbindung mit den Ueberresten der classischen Cultur). Das Mittelalter geht auf dem Boden des besiegten classischen Alterthums aus den Elementen des Germanen- und Christenthums hervor. Im Orient spielt der Mohammedanismus die Hauptrolle. Neben den germanischen Völkern haben auch die romanischen Völker eine Hauptstellung, späterhin auch die slavischen, welche anfangs noch im Hintergrunde stehen. Das Mittelalter hat seine Entwicklungszeit bis auf Karl den Grossen (769—814), seinen Fortbestand bis zu Ende der Kreuzzüge (Lehenwesen, geistliches und weltliches Ritterthum, Minne, Kirchenwesen, Scholastik und Mystik), Abnahme und Uebergang zur Neuzeit bis auf Luthers Reformation (1517). Auch die Neuzeit hat ihre Entwicklungszeit bis zum westphälischen Frieden (1648), Fortbestand bis zur ersten französischen Revolution (1789), Auflösung und neue politisch und kirchlich freie Entwicklung von der ersten französischen Revolution beginnend. Mit der Geschichte ist die Historie nicht zu verwechseln. Sie ist die Darstellung der Geschichte durch Zeichen (*ιστορία* das Beschauen, die Erzählung einer Sache, *ἱστωρ*, der Zeuge oder Schiedsrichter). Sie verhält sich zur Geschichte, wie die Darstellung zum Originale. Es gab eine Geschichte, ehe es eine Historie gab; denn es geschahen schon Dinge, ehe man sie aufzeichnete. Der Zweck der Historie ist die ganze und vollkommene geschichtliche Wahrheit. Historiomathie und Historiographie beziehen sich auf die historische Methode, sie behandeln die Grundsätze,

nach denen Geschichte gelernt und geschrieben wird. Wir unterscheiden die historischen Hülfswissenschaften und die Methode. Die Hülfswissenschaften der Geschichte sind Chronologie, Geographie, Kritik, Heraldik, Numismatik, Sphragistik, Diplomatie, Genealogie, Statistik, Ethnologie, Philosophie der Geschichte, alte und neue Literatur und Sprachkunde. Die Methode ist hinsichtlich des Stoffes entweder forschend oder raisonnirend, hinsichtlich der Zeit synchronistisch oder materialistisch, hinsichtlich der Form pragmatisch oder annalistisch. Auch die Geschichte ist eine auf die materielle Seite der Welt angewandte Philosophie und wurzelt darum in der Kosmologie, ja ihr Zusammenhang mit der Philosophie ist durch die Anthropologie, speciell Psychologie, noch inniger mit der Philosophie, als der der Naturwissenschaft, da sich überall die Darstellung der Menschengeschichte auf die Kenntniss der Menschenatur stützt. Aus der dritten Wurzel der Philosophie, der Anthropologie, lassen sich nun die übrigen akademischen Wissenschaften ableiten. Die Anthropologie umfasst das Menschenleben, die Somatologie das körperliche, die Psychologie, Pneumatologie das geistige oder Seelenleben. Letztere ist nach den drei Richtungen der geistigen Thätigkeit und ihrem dreifachen Gegenstand, wie schon früher gezeigt wurde, Logik, Aesthetik und Ethik. Die Logik ist entweder reine Denklehre (Analytik) oder angewandte (Dialektik). Die Aesthetik setzt als Wissenschaft des Schönen und seiner Darstellung durch die Kunst das Antikschöne und die antike Kunst voraus, da sich auf diese das Modernschöne und die moderne Kunst stützen. Das Antikschöne und die antike Kunst werden durch die Philologie zum Bewusstsein gebracht. So bilden die philologischen Wissenschaften die Propyläen der ästhetischen. Die Philologie ist die Wissenschaft von den Sprachen und dem Leben der alten Völker, besonders der Griechen und Römer. Sie umfasst 1) das Wort an sich, in seinem Wesen und seiner Verbindung zum Satze (Grammatik), 2) den Ursprung und die Verwandtschaft des Wortes (Lexikographie), 3) die Wissenschaft vom Wesen und Ursprung der Sprache an sich und der verwandtschaftlichen Ableitung und Gruppierung der verschiedenen Sprachen (vergleichende Grammatik), 4) das Leben der alten Völker (Alterthumskunde), 5) die Literatur derselben (griechische und römische Literaturgeschichte), 6) antike Kunstgeschichte (Archäologie), 7) die Wissenschaft, welche die Herstellung des richtigen Textes, sowie die Untersuchung der Echtheit und Glaubwürdigkeit der Classiker zum Gegenstande hat (Kritik und Handschriftenkunde), 8) die Religionsanschauungen des Alterthums (Symbolik und Mythologie), 9) den philosophischen Ideenkreis (Geschichte der Philo-

sophie), 10) die Grundsätze der Auslegung (classische Hermeneutik), 11) die wirkliche Auslegung (classische Exegese), 12) alte Chronologie, Geographie und Geschichte. Die Aesthetik behandelt die Geschichte des Gefühlslebens, den Begriff des Schönen und die Darstellung desselben durch die Kunst. Vom einfach Schönen wird durch Gegensatz das Erhabene und Komische unterschieden. Das Schöne ist die Idee der Harmonie in der Form begrenzter Erscheinung. Seine Folge ist ein Wohlgefallen des Gegenstandes durch sich ohne Beziehung auf den Willen und Trieb, nicht mit dem Guten, Angenehmen und Nützlichen zu verwechseln. Zum Schönen gehört formgebender Gedanke und Stoff. Die Art des Verhältnisses beider ist die Kunstform. Das Ueberwiegen des Stoffes über den Gedanken begründet die symbolische, das Ueberwiegen des Gedankens über den Stoff die romantische, das gleichmässige Entsprechen und Durchdringen beider die classische Kunstform. Man unterscheidet das Natur-, das Geistes- und Kunstschöne. Die Kunst stellt mit Bewusstsein und freiem Willen das Geistesschöne in der Natur dar. Sie ist darum die vermittelnde und versöhnende Einheit des Natur- und Geistesschönen. Die Darstellung des Schönen durch die Kunst findet entweder statt durch den freien Gedanken in der gebundenen Rede (Poësie) oder vermittelt eines sinnlichen Stoffes (Artistik). Die Poësie ist von allen schönen Künsten die freieste, weil sie von keinem äussern Stoffe abhängt, und die universalste, da sie geistig als ideal gesetzte Sinnlichkeit alle schönen Künste umfasst. Die epische Poësie, in welcher die Anschauung vorherrscht, entspricht der bildenden oder zeichnenden Kunst, die lyrische mit vorherrschender Empfindung der Musik, die dramatische Poësie als die Dichtung der Anschauung und Empfindung zur Einheit verbindenden Handlung ist auch die Einheit der übrigen darstellenden Künste. Je mehr der freie Gedanke den Stoff bewältigt, um so höher steht die einzelne Kunst. Daher die Stufenleiter vom Unvollkommenen zum Vollkommenen in der Baukunst, Bildnerei, Zeichenkunst, Malerei, Musik, Poësie. Die Materie geht immer mehr in Schein über und wird zuletzt zum selbstbewussten, den geistigen Stoff producirenden Gedanken.

Die Ethik ist entweder eine allgemeine oder besondere. Jene behandelt die verschiedenen Richtungen des Begehrens und des Guten, die Grundbedingung der Tugend, die sittliche Freiheit, das Organ der Tugend, das Gewissen, das von diesem aufgestellte Moralgesetz, die Pflicht, die der letzteren entsprechende Tugend und ihren Gegensatz, die Sünde, diese als besondere Pflichtenlehre die Anwendung des sittlichen Sollens auf die einzelnen Lebensfälle nach ihren Hauptbeziehungen und die Mittel zum Tugendzwecke als Tugendmittellehre (Asketik). Das Sollen setzt ein Können voraus, die Pflicht ein Recht.

Recht und Pflicht, Rechts- und Sittenwissenschaft ergänzen sich. Die positive Rechtswissenschaft ist die Wissenschaft von den Befugnissen des Menschen nach bestimmten, in einem Staatsverbande geltenden Gesetzen. Sie setzt also die Existenz des Staates voraus. Des Staates nächster Zweck ist zwar Sicherheit des Lebens und Eigenthums seiner Mitglieder; sein höchster jedoch ist die Humanität; er umfasst als das Erziehungsinstitut der Menschheit die politische, religiöse, wissenschaftliche und sittliche Entwicklung derselben. Jeder Mensch hat vermöge seiner ursprünglichen Natur seine Rechtssphäre. Die ursprünglichen Rechte des Menschen sind sich gleich. Ihre Rechtssphäre ist ihre Freiheit. Der Staat ist aber eine Gesellschaft. Sein Zweck ist die Coexistenz oder das Zusammensein aller Freiheits- oder Rechtssphären seiner Mitglieder. Es muss daher jedes Mitglied des Staates, da seine Freiheit ursprünglich eine absolute ist, auf so viel von seiner an sich unbedingten Freiheit verzichten, dass die Freiheit aller andern neben der seinigen existiren kann. Der Satz, der die Nothwendigkeit dieser Beschränkung ausspricht, ist das Gesetz. Die Nöthigung muss verwirklicht werden können. Dazu sind Mittel nothwendig. Der Inbegriff der Mittel zum Gesetzeszwecke ist die Gewalt. Die Elemente des Staates sind darum Freiheit, Gesetz und Gewalt. Die Freiheit ist der Zweck, Gesetz und Gewalt sind die Mittel. Das Gesetz und die Gewalt sind nicht ihrer selbst, sie sind der Freiheit wegen da. Freiheit ohne Gesetz und Gewalt ist Anarchie, Gesetz und Gewalt ohne Freiheit Despotie, Gewalt ohne Gesetz und Freiheit Barbarei. Der Staat darf weder anarchisch, noch despotisch, noch barbarisch sein. Die Wissenschaft des Rechtes wird entweder nach dem blossen Ausspruche der Vernunft oder nach den im Staatsverband geltenden Gesetzen aufgestellt. Im ersten Falle ist sie Natur- oder Vernunftrecht (Rechtsphilosophie), im zweiten Falle positive Rechtswissenschaft. In der positiven Rechtswissenschaft spricht die Vernunft das aus, was nach dem Bildungsgrade und den Bedürfnissen des Volkes zu einer bestimmten Zeit als Recht erscheint. Im Naturrecht spricht die Vernunft an sich, abgesehen von individuellen Zeitmodificationen. Es handelt sich nicht um das, was zu einer gewissen Zeit unter gewissen Umständen Recht sein kann, sondern um das, was immer Recht ist und Recht bleibt, so lange Menschen sind. Das Naturrecht ist nicht die Feindin, sondern das Ideal und die Kritik des positiven Rechtes. Der Maassstab für die Beurtheilung des Vernünftigen im positiven Rechte kann nur das Vernunftrecht sein. Das positive Recht steht um so höher, je mehr es sich jenem nähert.

Das Recht ist entweder allgemeines (öffentliches) oder Privatrecht. Das erstere ist das Staats- und Völkerrecht, das letztere

Civilrecht, Criminalrecht, Kirchen- und Processrecht. Das Privatrecht ist entweder allgemeines oder besonderes (z. B. Privatfürsten-, Adels-, Kriegs-, Handels-, Wechsel-, Lehenrecht u. s. w.). Es ist die Idee des Rechtes und im höchsten und letzten Ziele des Staates die Idee der Humanität, welche durch Recht und Staat verwirklicht werden sollen. Die Herrschaft der Vernunftidee hat ein ideales Wohlsein zur Folge. Das menschliche Leben ist nicht nur ideales, es ist auch reales Dasein. Das ideale Wohlsein verkümmert ohne das Wohlbefinden seines Trägers, des realen oder materiellen Wohlseins. Die Förderung des materiellen Wohlseins hat die Cameralistik zur Aufgabe. Sie wurzelt darum, wie die Ethik und Rechtswissenschaft, im dritten Theile der Philosophie, der Anthropologie. Die Cameralistik ist entweder öffentliche oder Privatemeralistik. Die öffentliche Cameralistik ist 1) Volkswirtschaftslehre oder Nationalökonomie, 2) Staatswirtschaftslehre oder Finanz, 3) Polizeiwissenschaft. Das materielle Wohlbefinden des Einzelnen bezwecken 1) die Privatwirtschaftslehre (Landwirtschaft), 2) die Wissenschaft von den Künsten und Handwerken (Technologie), 3) die Forst- und Jagdwissenschaft, 4) die Handelswissenschaft. Den Staat von der idealen und materiellen Seite zugleich (die Einheit der Jurisprudenz und Cameralistik darstellend) umfasst die Politik. Sie ist entweder Staatswissenschaft (*scientia politica*) oder Staatskunst (*ars politica*). Es ist ein schlechtes Zeichen der Zeit, wenn man in der Politik die Sittlichkeit gering schätzt und von spiessbürgerlicher Moral spricht. Es gilt hier der Ausspruch des französischen Schriftstellers: „La sincérité dans les paroles, la bonne foi dans les actes — voilà la seule bonne politique!“ So bewegen sich alle akademischen Wissenschaften vom Mittelpunkte der Philosophie, wie Radian, zur Peripherie der menschlichen Erkenntniss. Sie sind Theile oder Organe eines grossen Ganzen, des geistigen Organismus der Philosophie.

§. 5. Object und Sphäre der Philosophie.

Object (*quod objicitur oculis*) ist der Gegenstand, Sphäre (*σφαῖρα*, Kugel) ist der Kreis, innerhalb dessen sich die Wissenschaft bewegt. Sie können nur aus dem Begriffe der Wissenschaft hergeleitet werden. Wer weiss, was eine Wissenschaft ist, weiss auch ihren Gegenstand, weiss auch, was in ihren Kreis gehört. Object und Sphäre der Philosophie sind formell und materiell zu bestimmen; formell, in wiefern die Philosophie die Methodik für alle Wissenschaften ist, materiell, in wiefern sie als Kritik des wissenschaftlichen Stoffes auftritt oder nach dem Wesen, dem Ursprung und den Verhältnissen aller Erscheinungen forscht.

Es ist demnach Object der Philosophie und gehört in ihre Sphäre 1) Alles, was dazu dient, eine Wissenschaft zu construiren, ihre Principien aufzustellen und logisch ihre Sätze aus den Principien abzuleiten,¹ 2) was dazu dient, die prüfende und leitende ewige Vernunftidee oder Vollkommenheitsvorstellung dem positiven Stoffe der Wissenschaften gegenüberzustellen, 3) was zur Lösung der Fragen nach Wesen, Ursprung und Verhältnissen des Denkstoffes dient. Nach den beiden ersten Bestimmungen sind Object und Sphäre methodologisch und kritisch, nach der dritten stofflich aufzufassen.

§. 6. Zweck und Aufgabe.

Der Zweck ist entweder objectiv oder subjectiv. Der objective Zweck der Wissenschaft ist das, was die Wissenschaft an und für sich erreichen will, abgesehen von den Individuen, welche sich mit ihr beschäftigen. Der objective Zweck der Philosophie ist ihre Aufgabe. Der subjective Zweck ist das, was die Wissenschaft für bestimmte Subjecte zu erreichen hat, welche sich mit ihr beschäftigen. Der subjective Zweck der Philosophie ist ihr Nutzen. Die Aufgabe einer Wissenschaft geht aus ihrem Begriffe hervor. Die Aufgabe der Philosophie ist eine methodologische, eine kritische, eine die Stoffe der Wissenschaften zur Einheit ihrer Principien zusammenfassende und aus diesen Wesen, Ursprung und Verhältniss des Stoffes bestimmende, also gegenüber den andern Wissenschaften eine universelle und das Erkennen begründende Aufgabe. Der subjective Zweck oder Nutzen richtet sich nach der Verschiedenheit der Subjecte, welche sich mit der Philosophie beschäftigen. Er ist für den Theologen die vernünftige Begründung des Gottglaubens und dessen vernünftige Anwendung in Religion und Kirche, für den Juristen die vernünftige Begründung des Rechtes, Staates und Gesetzes und deren vernünftige Anwendung auf den Staat, für den Mediciner die vernünftige Betrachtung der Natur und ihrer Gesetze zur Anwendung auf den gesunden und kranken Zustand des Organismus, für jeden Gebildeten ist der negative Zweck die Befreiung von allen Vorurtheilen und der positive, an die Stelle des Vorurtheils die Idee des Wahren für die Wissenschaft, des Schönen für die Kunst, des Guten für das Gewissen, des Heiligen für die Religion, der Humanität für alle Phasen der Geistesbildung zu setzen.

¹ Auch Aristoteles erkennt in dieser Allgemeinheit die Philosophie. Sie ist ihm die Betrachtung der ersten Gründe und Principien. *Δεῖ γὰρ ταύτην (τὴν ἐπιστήμην) τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικὴν.* Metaphys. I, 2, 14.

§. 7. Verhältniss der Philosophie zu den andern Wissenschaften.

Die Philosophie verhält sich zu den übrigen Wissenschaften, wie das Ganze zu seinen Theilen, wie das Formgebende zum Stoffe, wie die Einheit des Principis zur Vielheit des von ihm Abgeleiteten, wie die Idee oder Vollkommenheitsvorstellung (das Seinsollende) zum Wirklichbestehenden, wie die Wissenschaft des reinen Vernunftprincips zur Wissenschaft des Auctoritätsprincips. In jeder Wissenschaft ist darum Philosophie, jeder Wissenschaft liegt Philosophie zu Grunde und jede Wissenschaft ist nur dadurch Wissenschaft, dass sie philosophisch ist. Der gelehrte Stoff ist noch keine Wissenschaft. Er wird es erst durch die Form, das Princip, die auf dem Wege der Induction gewonnene Allgemeinheit und die auf dem Wege der Deduction aus dieser wieder gewonnene Besonderheit.

§. 8. Geschichte und Kritik der Philosophie im Umriss.¹

Wir haben hier die Frage zu beantworten: Wie ist Philosophie das geworden, was sie jetzt ist? Wir haben ihren Entwicklungsgang darzustellen. Wir haben an den Systemen das Haltbare, wie das Lückenhafte, Ungenügende und Widersprechende nachzuweisen. Der Entwicklungsgang soll übersichtlich und kritisch sein. Man unterscheidet die Philosophie des Alterthums, bis 529, Schluss der heidnischen Philosophenschulen durch Justinian I; des Mittelalters, bis zum Anfange des 17. Jahrhunderts; und der Neuzeit, vom Anfange des 17. Jahrhunderts an.

Die Philosophie des Alterthums ist ein fertiger, vollendeter Process, weil die ihn darstellenden Völker abgestorben sind. Der Process hat einen Anfang, Fortgang, Ausgang. Der Anfang ist die erste allmälige Entwicklung, der Fortgang der Höhepunkt oder die Blüthe, der Ausgang die Abnahme bis zum Ende. Als die vorgriechische Philosophie wird die orientalische bezeichnet. Diese ist aber keine

¹ Im Umriss behandeln die Geschichte der Philosophie Schwegler (6. Aufl. 1868); Ueberweg (1. Theil [3. Aufl.] 1867, 2. Theil [2. Aufl.] 1868, 3. Theil [2. Aufl.] 1868); Erdmann (1. und 2. Band [1866]); die Geschichte der Philosophie in pragmatischer Behandlung von Conrad Hermann, 1867. Für eine kurze Uebersicht ist Schwegler, für ein gründliches und genaues Eingehen, nicht nur in allgemeinen Zügen, sondern auch nach Quellen, Hülfsmitteln und Disciplinen Ueberweg am brauchbarsten. Für die ausführliche Behandlung der alten Philosophie sind Zeller, Brandis und Ritter, für die der neuen Philosophie Erdmann und Kuno Fischer die besten Hülfsmittel.

Philosophie; sie ist Mythologie und Symbolik. Die Phantasie und Religion herrschen, Priesterstand und Orakel sind maassgebend. Man denkt nicht in Begriffen. An die Stelle derselben treten sinnbildliche Zeichen des Glaubens. Erst, wenn die Philosophie die Fesseln der Priesterschaft bricht und aus der Quelle der vom Auctoritätsprincip befreiten Vernunft die ersten und letzten Fragen der Wissenschaft zu beantworten versucht, tritt die Philosophie auf. Die Philosophie des Alterthums ist die Griechische Philosophie. Ihr Anfang ist vorsokratisch, ihre Blüthe sokratisch, ihre Abnahme und ihr Ausgang nachsokratisch. Die erste Periode geht bis auf Sokrates (470—399), die zweite bis einschliesslich Aristoteles (384—322), die dritte bis zum Schlusse der heidnischen Philosophenschulen durch Justinian I (529 n. Chr.). Die erste Periode umfasst das sechste und fünfte Jahrhundert vor Christus, die ionischen Colonieen in Kleinasien und auf den Inseln des Archipelagus, Colonieen in Grossgriechenland und einzelne Punkte auf dem Festlande Griechenlands, in Thracien und zuletzt Athen, in welchem die Entwicklung zur Blüthe übergeht. Wir besitzen keine vollständigen Schriften der Philosophen dieser Periode. Grössere oder kleinere Bruchstücke derselben, von Spätern gesammelt, und Berichte späterer Denker über sie bilden die Quelle. Wie die Religion und der Mythos der Griechen der Natur zugewendet sind und einen realistischen Charakter haben, so zeigt sich diese Richtung und dieser Charakter als vorherrschend auch bei ihrer ersten Philosophie.

§. 9. Die vorsokratische Philosophie.

Frei von maassgebenden Einflüssen der Religion, des Mythos oder irgend einer Auctorität hat die vorsokratische Anfangsperiode der Philosophie eine objective, der Betrachtung der Dinge zugewendete Richtung. Man staunt, weiss nicht, sucht das Wissen zu fliehen, und fragt des blossen Wissens wegen: Woraus besteht Alles und woraus entsteht Alles, was ist das Wesen und der Ursprung aller Dinge? Die Frage ist eine realistische und auch die Antwort eine solche. Denn immer weist uns die Antwort auf Stoff und Form hin. Die Richtung ist aber nicht nur eine realistische, sie ist auch eine dogmatische; denn die Philosophie nimmt die Existenz der Dinge an, so wie sie uns erscheinen; sie fragt nicht erst nach der Erkennbarkeit der Objecte, sie nimmt dieselben als feststehende Grundlage, als philosophischen Glaubenssatz bei ihren Untersuchungen an. Die Griechen sind in dieser Periode Naturphilosophen, sie werden Physiologen oder Physiker genannt. Sie entwickeln ihre Ansicht in drei Stufen, im Ionismus, Pythagoreismus, Eleatismus. Die älteren Ionier fragen nach der Substanz des Dinges (*στοιχεῖον*, *ἀρχή*), oder nach dem, woraus alle Dinge bestehen, die jüngern

Ionier fragen nach dem, woraus sie entstehen, nach dem Grunde des Entstehens und Vergehens der Dinge, nach der bewegenden Ursache. Die Frage nach der Substanz der Dinge, nach dem, woraus die Dinge bestehen, wird in stufenweiser Entwicklung von den genannten drei Schulen beantwortet. Nach den Ioniern ist dieses Substantielle ein Materielles, ein Grundstoff, nach den Pythagoreern der Uebergang zu einem Höheren, die Form, das quantitative Maass, nach den Eleaten die Einheit in allen Stoffen, das materielle (kugelrunde) Sein der Welt.

Die Ionier, welche Alles auf einen Grund- oder Urstoff zurückführen, fragen zuerst nach der Substanz aller Dinge. Diese Frage werfen die ältern Ionier auf. Diese sind Thales, Hippo, Anaximandros, Anaximenes und Diogenes von Apollonia. Wenn auch Hippo und Diogenes von Apollonia später leben, gehören sie doch nach ihren Anschauungen den ältern Ioniern an. Thales (geb. um 640 v. Chr.) bezeichnet als die Substanz aller Dinge das Wasser. Alles ist aus dem Wasser und löst sich in das Wasser auf. Vermuthlich schöpfte er nach Aristoteles diese Behauptung aus der Feuchtigkeit der Nahrungsmittel, aus der feuchten Natur des Samens. Aristoteles führt die älteren Ionier in folgender Weise auf Thales zurück: „Von den frühesten Philosophen nun haben die meisten nur in den materiellen Principien die Principien alles Seins gefunden: denn dasjenige, woraus alles Seiende ist, das Erste, woraus es entsteht, das Letzte, worein es beim Vergehen zurückkehrt, dasjenige, was als Substanz verharret und nur in seinen Affectionen sich ändert — das ist, sagen sie, Grundelement und Princip des Seienden;¹ sie sind darum auch der Ansicht, dass nichts (schlechthin) entstehe und nichts (schlechthin) vergehe, indem eine Natursubstanz der eben bezeichneten Art sich immer bleibend erhalte: ähnlich, wie wir auch von Sokrates nicht sagen, er werde schlechthin, wenn er schön oder gebildet wird, noch er vergehe schlechthin, wenn er diese Eigenschaft verliert, da ja das Substrat,² Sokrates selbst, bleibt. Gleicher Weise verhält es sich mit dem Uebrigen, nämlich so, dass nichts davon schlechthin entsteht und vergeht; es muss also Eine Natursubstanz oder auch mehr als eine geben, aus der das Andere wird, während sie selbst verharret. Doch stimmen hinsichtlich der Anzahl dieser materiellen Principien und hinsichtlich ihrer Beschaffenheit nicht alle überein. Thales, der Urheber dieser philosophischen Richtung, machte das Wasser³ zum Princip, weswegen er auch meinte, die Erde schwimme

¹ Τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων.

² Τὸ ὑποκείμενον.

³ ὕδωρ.

auf dem Wasser.“¹ Das Wasser ist also die Eine Natursubstanz, das Eine Grundelement, aus welchem Alles besteht. Die Behauptung des Aristoteles, dass nach Thales Alles von Göttern voll sei,² konnte wohl durch die Betrachtung der Anziehung des Eisens vom Magnete ihre Bestätigung finden, da diesem Thales eine Seele zugeschrieben haben soll. Hippo, ein Anhänger des Thales, aus Samos oder Rhegium, der Perikleischen Zeit angehörig, nannte das Urprincip das Feuchte (*τὸ ὑγρὸν*). Aristoteles spricht von der Werthlosigkeit seines Philosophirens.³ Liegt auch in dem Zurückführen auf eine Grundsubstanz ein philosophischer Gedanke, so konnte diese Anschauung unmöglich befriedigen, da das Wasser ein bestimmter Stoff ist und bestimmte, es von andern Stoffen unterscheidende Qualitäten hat. Woher sollten dann die dem Wasser entgegengesetzten Stoffe und Qualitäten kommen?

Offenbar war darum die Ansicht des Anaximandros aus Milet (geb. 611 v. Chr.) eine richtigere, indem er das Urwesen oder den Grund als Princip oder Anfang (*ἀρχή*) von Allem bezeichnete und es das Grenzenlose oder Unendliche (*ἄπειρον*) nannte. Es ist ein qualitätsloser Urstoff, der Allem zu Grunde liegt. Dieser Urstoff ist anfangs- und endlos. Durch Ausscheiden (*ἐκκρίνεσθαι*) gehen aus ihm die Gegensätze (*ἐναντιότητες*) hervor, und damit die bestimmten verschiedenen Qualitäten. Die ewige Bewegung des Urstoffes führt zur Ausscheidung der Gegensätze. Das Kalte und Warme sind die obersten Gegensätze. Alles geht aus dem Urstoffe hervor, Alles in ihn zurück; die Welten sind unendlich. Ist aber im Urstoffe an sich keine Qualität, so kann auch keine aus ihm hervorgehen, er kann nichts aus sich scheiden, was er nicht in sich hat. Wie aber kommt ein unbestimmter Urstoff, den man nicht denken kann, weil er gar keine Qualität hat, dazu Bestimmtes von sich auszuschneiden, wie wird das Unendliche endlich? Er bewegt sich? Wie kommt er zur Bewegung? Wie kommt das, was ursprünglich nicht ist, zu dem, was ist, das Unbestimmte zum Bestimmten, das Qualitätslose zur Qualität? Man kam daher nochmals auf einen Urstoff bestimmter Qualität zurück. Dieses that Anaximenes aus Milet (500 v. Chr.). Urstoff ist ihm die Luft (*ἀήρ*). Sie ist unbegrenzt, allumfassend, sich immer bewegend. Die Seele ist Luft, Luft und Hauch umgiebt die ganze Welt. Durch Verdichtung (*πύκνωσις*) und Verdünnung (*μείωσις*, *ἀραίωσις*) entsteht Alles aus der Luft. Verdünnt wird die Luft zu Feuer, verdichtet zu Wasser, Erde, Stein. An-

¹ Aristotel. Metaphys. I, 3, 4—7.

² De anima I, 5.

³ Aristotel. de anima, I, 2.

⁴ Metaphys. I, 3, 11.

hänger sind im fünften Jahrhundert Diogenes von Apollonia und Idäos von Himera. Ein Fortschritt liegt in der Bestimmung der Eigenschaften des Urstoffes und in dem Versuche, die Art der Bewegung, nach welcher Alles aus dem Urstoffe hervorgeht, durch Verdünnung und Verdichtung zu erklären. Freilich erhält man wieder durch den bestimmten Urstoff eine bestimmte ausschliessende Qualität der Materie als Grund von Allem und sieht sich zum Widerspruche genöthigt, aus jener die ihr widersprechenden, sie aufhebenden Qualitäten abzuleiten, und muss also den Fehler an Anaximenes und seinen Anhängern rügen, den man Thales zum Vorwurfe gemacht hat. Auch ist die Bewegung durch die Verdünnung und Verdichtung nicht erklärt. Denn immer bleibt die Frage: Wie kommt die Luft zu dieser Verdünnung und Verdichtung? Die ältern Ionier nehmen also eine Grund- oder Ursubstanz aller Dinge an. Diese ist ein Urstoff, ein Materielles. Aus diesem bestehen alle Dinge und werden alle Dinge abgeleitet. Man hat ihre Anschauungen darum auch die Systeme der Substantialität genannt. Die Annahme dieser Substanz und die Bezeichnung ihrer Beschaffenheit ist willkürlich, auch führt die letztere zu unauflöslichen Widersprüchen und die Ableitung der Dinge aus ihr ist weder nachzuweisen, noch zu begründen.

Tiefer fassen die Grund- oder Ursubstanz aller Dinge die Pythagoreer auf. Sie haben ihren Namen, wenn auch nicht ihre Philosophie, von Pythagoras aus Samos, geb. um 582 v. Chr., welcher in Unteritalien zu Kroton 529 v. Chr. einen ethisch-politischen und religiösen Bund stiftete. Die älteste Quelle ist die nur in Bruchstücken vorhandene Schrift des Pythagoreers Philolaos.¹ Die Grundlage des Pythagoreismus ist der dorische Stammescharakter in den griechischen Pflanzstädten Unteritaliens. Diesen Charakter zeigen im Bunde und in der Philosophie die vorherrschende ethische Richtung, die Ausbildung der Individualität, die Syssitien oder gemeinschaftlichen Mahlzeiten, die Vorliebe für die aristokratische Verfassungsform, der Apollocultus, die Werthschätzung und sorgfältige Betreibung der Musik, die Achtung für die Frauen, Sinnsprüche und Gnomen, die Zurückführung der Welt auf Form, Symmetrie, Harmonie, auf das Maass als Grundidee der Pythagoreischen Philosophie. Die Zahlen sind den Pythagoreern die Principien aller Dinge. Diese Principien sind das Begrenzende und Grenzenlose (*περαίνοντα καὶ ἄπειρα*). Sie verbinden sich zur Harmonie, diese

¹ Aug. Böckh, Philolaos des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werkes, Berlin 1819. Die Echtheit dieser Fragmente, welche in vielen Punkten mit den zuverlässigen Aristotelischen Zeugnissen übereinstimmen, wurde in neuerer Zeit beanstandet. M. s. Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie. 3. Aufl. I. S. 50 ff.

ist die Einheit des Mannigfaltigen. Monadische Zahlen und geometrische Zahlen oder Raumgrössen sind das Wesen aller Dinge. Gleichartiges wird durch Gleichartiges erkannt, auch die Seele ist Zahl, Harmonie, Maass. Alles ist ein Bestimmtes durch seine Grenze und hat seine Form nach mathematischen Verhältnissen. Das Universum ist ein System von Maassverhältnissen. Nur durch die Zahl denken und erkennen wir. Die Zahl ist nicht nur Denk-, sie ist auch Realprincip, Princip für die Existenz der Dinge. In den Zahlen finden sich die Elemente des Begrenzenden und Unbegrenzten wieder. Die Zahlen zerfallen nämlich in zwei Reihen, die gerade Zahl (*τὸ ἄρτιον*) und die ungerade (*τὸ περιττόν*). Das Ungerade ist das Begrenzende, die vollkommene, das Gerade das Unbegrenzte, die unvollkommene Zahl. Auf diese Zahlenreihe stützt sich die Kategorientafel der Gegensätze: 1) Grenze und Unbegrenztes, 2) Ungerades und Gerades, 3) Eins und Vieles, 4) Rechts und Links, 5) Männliches und Weibliches, 6) Ruhendes und Bewegtes, 7) Gerades und Krummes, 8) Licht und Finsterniss, 9) Gutes und Böses, 10) gleichseitiges und ungleichseitiges Viereck. Die Körperwelt selbst ist Zahl; denn sie ist die Vervielfachung des Eins. Das Eins ist Punkt, die Zwei ist die Linie, die Drei Fläche, die Vier Körper. Die Grenze ist nur die Form, das, was durch die Grenze Form erhält, ist das Grenzenlose. Aus diesem kommt der Raum, welcher die Natur der Zahlen trennt. Die Elemente werden auf die fünf regelmässigen Körper der Geometrie zurückgeführt. In den ersten zehn einfachen Zahlen wird eine besondere heilige Bedeutung nachgewiesen. Nach der Zahl der Drei wird die Welt in *Ὀλυμπος* (Feuer der Peripherie), *Κόσμος* (Planetenregion) und *Οὐρανός* (untermondische Welt) eingetheilt. Die Welt ist kugelförmig und begrenzt, vom *ἄπειρον*, aus welchem sie das Leere, Zeit und Luft ausathmet, umgeben. Was ausser der Welt ist, ist das noch nicht zur Form gekommene Sein. Im Mittelpunkt der Welt ist das Centralfeuer (die Einheit, *μονάς*), der Heerd des Zeus, des Alls. Zehn Himmelskörper, zunächst dem Centralfeuer die Gegen-erde, dann die Erde, der Mond, die Sonne, Mercur, Venus, Mars, Jupiter, Saturn, der Fixsternhimmel bewegen sich um diesen Mittelpunkt. Jenseits der Welt beginnt der Feuerkreis. Harmonisch nach den Zwischenräumen der Octave sind die Planeten entfernt. Sie bilden die Lyra der Welt. Die Himmelskörper sind beseelt und tönen. Ihre Bewegungen sind die Töne der Sphärenmusik.

Die Leistung des Pythagoreismus ist die Hervorhebung der Form, des Maassverhältnisses. Aber er setzt durch die Zahl an die Stelle des Concreten das Abstracte, das von den Dingen völlig abgezogene quantitative Verhältniss, das doch nur an und mit den Dingen etwas ist. Sein Fehler ist, dass er durch das einseitig vom Ding Losgerissene das

Ding, das Sein, Erkennen und Leben erklären will und sich dadurch in Phantasiespiele und willkürliche Einbildungen verliert.

Zwei Seiten sind von der griechischen Naturphilosophie hervorgehoben, der Stoff in bestimmter oder unbestimmter Qualität und die Form. Die Form steht höher, als der Stoff; denn der Stoff wird nur durch die Grenze, das Maass, die Harmonie, die Form der Körper verschiedene Bestimmtheit in verschiedenen Verhältnissen, oder Welt. Doch kann eben die Form nicht vom Stoff getrennt und zur Substanz aller Dinge gemacht werden, so wenig, als man solches beim Stoffe ohne Form thun kann. Der Stoff ohne Form ist ein Chaos oder Unding, Form ohne Stoff ein inhaltsleeres Schema.

Der Eleatismus ging einen Schritt weiter in der Betrachtung der Natur. Es ist nicht die Form, nicht der Stoff gesondert, es sind nicht die einzelnen Dinge und einzelnen Qualitäten, welche als die Substanz angesehen werden müssen. Es ist das Sein aller Dinge, aller Stoffe und Formen, aller Qualitäten als die eine, Allem gemeinsame Einheit des Seins der Welt zu betrachten, welche, wie die Welt unserm Auge erscheint, kugelgestaltig ist. Von einem einzelnen Urstoffe und einer Form nach Maassverhältnissen steigt man zur Einheit in der Vielheit aller Dinge, zum Sein der Welt als einheitlicher Substanz aller Dinge auf. Es ist nicht die geistig genommene innere Idee des Seins, welche durch Speculation im Eleatismus gewonnen wird; sondern vom Einzelnen, sei es im Bilde des Stoffes oder der Form aufgefasst, kommt man zum einheitlichen Ganzen der Welt. Die Totalität der sinnlichen Natur in ihrer Einheit steht höher, als Stoff und Form. Aristoteles sagt von Xenophanes, dem Begründer des Eleatismus, er habe, auf die Welt als Ganzes seinen Blick richtend, gesagt, Gott sei das Eins.¹ Die Eleaten sind daher so wenig Idealisten, als die Pythagoreer; sie sind keine Metaphysiker zu nennen² und bilden keinen Gegensatz, sondern die höhere Entwicklung der von den ältern Ioniern begonnenen und von den Pythagoreern vervollkommenen Naturphilosophie.

Der Eleatismus hat vier Hauptvertreter: Xenophanes, Parmenides, Zeno und Melissos. Von Xenophanes geht die Begründung, von Parmenides die systematische Durchführung, von Zeno die polemische Unterstützung aus, während Melissos ohne Selbstständigkeit gegenüber diesen drei Denkern mehr in den Hintergrund tritt.

¹ Aristot. Metaphys. I, 5, 21. Es heisst, er habe auf den ganzen Himmel gesehen (*εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας*).

² Wie dies mit Unrecht Erdmann thut, welcher in seinem Grundriss der Geschichte der Philosophie Bd. I. S. 23—42 die Pythagoreer und Eleaten „reine Metaphysiker“ im Gegensatze zu den ältern Ioniern den „reinen Physiologen“ nennt.

Xenophanes aus Kolophon in Kleinasien, geb. um 569, der sich in Elea (Velia), einer phokäischen Pflanzstadt in Lucanien (Unteritalien), niederliess, sagt: Alles ist Eins und dieses Eine ist Gott. Es ist nur ein Gott, weder an Gestalt noch im Gedanken den Sterblichen vergleichbar. Die Menschen machen Gott zum Menschen. So würden auch Löwen, Stiere, Pferde ihn zu ihres Gleichen machen. Das eine unveränderliche, untheilbare Sein der Welt, die Einheit aller Dinge ist Gott. Xenophanes kämpft gegen den Polytheismus und stellt ihm den pantheistischen Monismus entgegen; er theologisirt.

Parmenides aus Elea, geb. um 515—510 v. Chr., spricht, wie Xenophanes, in einem Lehrgedichte, in seiner in Hexametern geschriebenen Schrift über die Natur¹ seine philosophischen Gedanken aus, welche das theologische Gewand abgestreift haben. Er ist systematischer Darsteller des Eleatismus. In dem ersten Theile seiner Schrift behandelt er die Wahrheit,² im zweiten Theile die Meinung.³

Nicht das wechselnde, das getheilte, sondern das sich gleich bleibende, mit sich selbst identische eine Sein ist das wirkliche Sein, das getheilte, wechselnde aber ist kein wirkliches Sein. Das Seiende wird weder, noch vergeht es. Nur das Seiende ist, das Nichtseiende kann unmöglich seiend gedacht werden. Ich kann nicht sagen: Das Sein war, weil ich es so jetzt als nicht seiend, denken müsste, was unmöglich ist, ich kann auch nicht sagen: Das Sein wird sein, weil es in diesem Falle jetzt als nicht seiend, gedacht wird, was eben so nicht gedacht werden kann. Ich kann von dem Sein nur sagen, dass es ist, niemals aber, dass es nicht ist. Ich kann das Sein darum weder entstehend noch vergehend denken. Es ist ein untheilbares zusammenhängendes Ganzes (Continuum). Es ist nicht verschieden in der Qualität, sondern die sich selbst gleiche Einheit von Allem. Nichts hat neben ihm Raum; es ist das Alles Erfüllende. In sich bewegt und abgeschlossen, hat es die Gestalt der Kugel. Auch das Denken gehört mit zum Sein, es ist ein Sein; denn der Gegenstand des Denkens ist ja das Sein und ausser dem Sein ist Nichts. Das Nichtsein ist nicht, darum giebt es kein Werden, kein Entstehen, kein Vergehen, kein Ab- und Zunehmen, keine Trennung in Theile, keine Ungleichheit und Verschiedenheit. Da sich die Welt mit diesen Eigenschaften des Nichtseins zeigt, ist sie die Welt des Scheins, welche durch die sinnliche Erkenntniss oder Meinung gefunden wird, während uns die Vernunft zur Welt der Wahrheit, dem Sein führt. Parmenides will aber die Welt des Scheins für unsere Sinne erklären.

¹ *Περὶ φύσεως.*

² *Ἀλήθεια.*

³ *Δόξα.*

Er nimmt zwei Principien für den Schein des Werdens, der Theilbarkeit und Veränderlichkeit an, Feuer oder Licht und Nacht oder Dunkel. Alles Scheinende ist eine Mischung beider Principien. Das Helle und Warme ist dann das Sein, das Kalte, Dunkle das Nichtsein. Je mehr Feuer, desto mehr Sein, je mehr Nacht, desto mehr Nichtsein.

Zeno aus Elea, Schüler des Parmenides (geb. um 490—485) zeigt, dass das Gegentheil der Annahme eines unveränderlichen, sich selbst gleichen Seins die Vielheit und das Werden ist, und dass die Lehre von der Vielheit der Dinge und der Bewegung, aus welcher Veränderung und Werden hervorgehen, zu unauflöslichen Widersprüchen führt, dass somit weder Bewegung, noch Vielheit angenommen werden können. Berühmt sind Zeno's Beweise gegen die Annahme der Bewegung, hergenommen aus der unendlichen Theilbarkeit des Raumes und der Zeit, der Beweis für die Unmöglichkeit der Realität des Raumes, die Beweise gegen die Vielheit, mit deren Annahme das Viele zugleich unendlich gross und unendlich klein oder gar nicht gross, von bestimmter Zahl und unendlich an Zahl erscheint und die Wirkung des Ganzen im Widerspruch mit der Wirkung des Theiles steht.

Melissos aus Samos (444 v. Chr.) ist Anhänger des Parmenides. Er untersucht die Eigenschaften des Seins. Nach ihm ist das Sein ungeworden und unvergänglich, weil es weder aus dem Seienden noch aus dem Nichtseienden entstanden sein, noch in das Seiende oder Nichtseiende übergehen kann. Es ist ferner unendlich, unbegrenzt (*ἄπειρον*). Deshalb ist es eines, weil es nicht zwei Unendliche geben kann. Es ist eine wirkliche, räumlich unendliche Ausdehnung und der leere Raum undenkbar; darum auch ohne Bewegung. Der Fortschritt des Eleatismus, der Lehre der ältern Ionier und Pythagoreer gegenüber, wurde bereits angedeutet. Allein auch hier erhält man ein Abstractum, wenn man die Idee des Seins festhält, was nie die alleinige Grundlage des Concreten sein kann, oder, nimmt man die Natur in der Einheit und Allheit des Seins, so hat man eben nur eine Seite der Natur und zwar diejenige, die man erst durch weiteres Nachdenken findet, und übersieht die auf jede Beobachtung gestützte, wirklich vorhandene immer neu erscheinende Seite der Natur, die Seite der Vielheit, des Werdens. Nur durch die Verbindung beider findet man die Wahrheit; denn die Natur ist eine Vielheit in der Einheit und ein Werden, welchem ein Sein zu Grunde liegt. Der Eleatismus findet vor lauter Sein das Werden, vor lauter Einheit die Vielheit nicht, ja er sieht sich seinem einseitigen Princip gegenüber sogar genöthigt, die Thatsache des aus der Erfahrung hervorgegangenen Bewusstseins, die Wirklichkeit der Vielheit und des Werdens, zu negiren.

Die älteren Ionier fragten nach der Grundsubstanz aller Dinge

oder nach demjenigen, woraus Alles bestehe. Die Entwicklung dieser Frage führte durch den Uebergang der Formphilosophie der Pythagoreer auf höherer Stufe den Eleatismus zu dem einen anfangs- und endlosen, unveränderlichen Sein aller Dinge oder der Welt. Der Begriff der Einheit und des Seins kam durch ihn zur klaren Entwicklung.

Die jüngeren Ionier setzten nun im fünften vorchristlichen Jahrhunderte die Entwicklung der Naturphilosophie fort, indem sie anstatt des seither behandelten Was nach dem Warum fragten, nach der letzten Ursache, dem Princip der Bewegung, des Entstehens und Vergehens. Auf diesem Wege wurden die Begriffe des Werdens und der Vielheit entwickelt. Nannte man die Anschauungen der ältern Ionier „Systeme der Substantialität“, so konnte man die der jüngern Ionier als „Systeme der Causalität“ bezeichnen.

Ihre Vertreter sind Herakleitos, Empedokles, Anaxagoras, Leukippos und Demokritos. Herakleitos erklärte die Ursache der Bewegung oder Veränderung (des Entstehens und Vergehens),¹ im dynamischen, die übrigen im mechanischen Sinne.

Der Hauptsatz des Herakleitos (des Dunkeln, aus Ephesus, 500 v. Chr.) ist: Nichts bleibt; Alles wird oder fliesst einem Flusse gleich, in dessen Welle wir nicht zweimal den Fuss setzen können. Das, was da wird, sich verändert oder gestaltet, ist das Feuer. Jedes Ding ist eine Metamorphose, Umgestaltung des Feuers (*ἀμειβή, τροπή πυρός*). Keiner der Götter oder Menschen hat die Welt gemacht, sondern es war immer und wird immer sein ein ewig lebendes Feuer nach Maassen sich entzündend, nach Maassen erlöschend. Das Feuer verliert die Kraft seiner Wärme, verdichtet sich (Weg nach unten, *κάτω ὁδός*) und wird zu Luft, Wasser, Erde, es erhält seine Kraft wieder, das Uebergewicht über die Negation der Wärme, es verdünnt sich und geht von Erde durch Wasser und Luft in sich zurück (Weg nach oben, *ἄνω ὁδός*). So ist das Werden der Feuerkraft ein Entwickeln der Gegensätze und der Streit der Vater von Allem. Die Processe wechseln im ewigen Kreisläufe. Im ewigen Flusse ist Gesetzmässigkeit und Nothwendigkeit. Diese nothwendige Weltordnung ist das göttliche Gesetz, die göttliche Vernunft, Gerechtigkeit, Zeus, Gott, Nothwendigkeit, Schicksal. Unsere Sinne täuschen uns. Nach ihnen glauben wir, dass ein Beharrendes, Bleibendes ist, während unsere Vernunft uns sagt, dass Nichts bleibt und das Bleiben ein Schein der Sinne ist. Machen die Eleaten das Werden zu einem Scheine oder einer Täuschung der Sinne, so macht Heraklit das Sein zu einer solchen Täuschung und findet die

¹ *Αρχὴ τῆς κινήσεως.*

Wahrheit in der Veränderung durch die ewig umgestaltende Kraft des Weltfeuers.

Was Heraklit fehlt, haben die Eleaten, das Sein, das Beharrende, die Einheit. Was den Eleaten fehlt, hat Heraklit, das Werden, die Veränderung, die Entwicklung und damit die Vielheit. Durch das Feuer erhält Herakleitos die Einheit und das Sein nicht, da das Feuer sich nothwendig und ewig nach bestimmten Maassen in Gegensätzen verändert, wir also nie das Feuer, sondern nur eine nach oben oder unten gehende Feuermetamorphose vor uns haben. Nicht ein Sein erkennt die Vernunft, sondern nur ein Werden. Sein ist Schein bei Herakleitos, wie Werden bei den Eleaten. Eine Anschauung so einseitig als die andere, befriedigt nicht.

Der Eleate Parmenides hatte das Werden aufgegeben und Herakleitos die Beharrlichkeit der Substanz.

Empedokles aus Akragas in Sicilien, einer dorischen Pflanzstadt (geb. nach 500 v. Chr.), suchte zwischen beiden Gegensätzen einen Mittelweg. Es giebt nach ihm kein eigentliches Werden und Vergehen, keine qualitative Veränderung des Stoffes, wie sie Herakleitos annimmt, doch läugnet er nicht, dass sich in den Einzeldingen und dem Weltganzen eine Veränderung zeigt. Er hilft sich mit der Annahme anfangs- und endloser, qualitativ unveränderlicher Urstoffe, deren Verbindung das ist, was wir Werden oder besser Entstehen, deren Trennung das ist, was wir Vergehen nennen. Die Substanzen bleiben ewig dieselben; nur die Zusammensetzung und Trennung ist immer wieder eine andere. Die bleibenden Substanzen sind das Sein, die Aenderung in der Verbindung und Trennung derselben das Werden. So soll die einseitige Wahrheit des Parmenides mit der einseitigen des Herakleitos zu einer allseitigen ganzen verbunden werden. Die Urstoffe sind von Ewigkeit gemischt. Es kann nicht einen Urstoff, wie bei Herakleitos, geben, weil in dem Urstoffe die Qualität sich nicht ändert; es müssen darum, um durch Zusammensetzung der Stoffe das Entstehen verschiedener Dinge zu erklären, mehrere Urstoffe mit verschiedenen Qualitäten angenommen werden. Empedokles nimmt in seiner in Bruchstücken vorhandenen, in Hexametern geschriebenen Schrift über die Natur vier solche Urstoffe oder Elemente (*ἑζὼματα*) an. Die Urstoffe behalten ihre Qualität; das Werden und Vergehen wird durch die Bewegung der Urstoffe hervorgerufen, welche nach zwei Richtungen eine verbindende (Liebe) und eine trennende (Hass) ist. Die anfangslose Mischung der vier Elemente in Kugelgestalt ist ihm der Sphairos. Der Streit oder die trennende Bewegung dringt von Aussen her, von der Peripherie des Kreises ein. Es beginnt die Periode der Gegensätze, Mischung und Entmischung, Erscheinung der jetzigen Welt. Was der Streit getrennt, einigt die

Liebe immer wieder zu neuen Bildungen. Die Welt geht immer wieder in den Sphairos zurück und eine neue geht abermals durch Trennen und Verbinden aus ihm hervor. Die Erklärung des Entstehens und Vergehens ist hier rein mechanisch, weil die Stoffe ihre Qualitäten nicht ändern, sondern nur durch Bewegung zusammenkommen und auseinandergehen. Da aber in der Natur eine wirkliche Veränderung von Qualitäten an den Stoffen, oder eine Umänderung der Stoffe stattfindet, so kann diese Erscheinung durch die Lehre des Empedokles nicht erklärt werden, noch viel weniger, wo eigentlich die Bewegung herkommt; ganz willkürlich aber ist die Unterscheidung der vier Elemente, aus denen alle Zusammensetzung hervorgerufen und jede Veränderung erklärt werden soll, mehr mythisch als philosophisch ist die Annahme von Liebe und Hass in der Bewegung, die Annahme des von der Peripherie in den Sphairos dringenden Streites.

Auch die Atomisten, Leukippos und sein Genosse und Schüler Demokritos, aus Abdera im fünften Jahrh. v. Chr., kennen kein eigentliches Entstehen und Vergehen, wie Empedokles, auch sie wollen den Mittelweg zwischen dem Sein des Parmenides und dem Werden des Herakleitos finden, auch sie nehmen keine Veränderung der Urstoffe an, welche immer dieselben bleiben, auch ihnen ist das Entstehen eine Zusammensetzung, das Vergehen eine Trennung anfangs- und endloser Urstoffe, auch sie sehen die Veränderung oder den Wechsel der Welt nur in dieser Zusammensetzung und Trennung; auch sie müssen zur Erklärung der Veränderung, wie Empedokles, ihre Zuflucht zur mechanischen Bewegung der Urstoffe und zwar einer verbindenden und trennenden nehmen. Allein sie haben nicht, wie Empedokles, qualitativ, sondern nur quantitativ verschiedene, der Qualität nach aber gleiche Urstoffe; auch haben sie nicht die beschränkte Zahl von vier, sondern unendlich viele Urstoffe. Auch erklären sie die Bewegung der Urstoffe nicht mythisch, sondern durch die Thatsache der Schwere.

Die Atomisten nehmen zwei Principien an, das Seiende oder Volle ($\tau\acute{o}\ \pi\lambda\eta\rho\epsilon\varsigma$) und das Nichtseiende, Leere oder Dünne ($\tau\acute{o}\ \kappa\epsilon\nu\acute{o}\nu,\ \mu\alpha\nu\acute{o}\nu$). Das Volle oder Seiende sind die letzten Bestandtheile aller Körper, einfache, untheilbare Urkörper ($\acute{\alpha}\tau\omicron\mu\alpha$, Atome), das Nichtseiende ($\tau\acute{o}\ \mu\grave{\eta}\ \acute{\omicron}\nu$) sind die leeren Zwischenräume zwischen den Atomen, da ohne jene keine unendliche Vielheit gedacht werden könnte. Die Eleaten haben darin Recht, dass sie sagen: Das Sein ist. Dieses Seiende sind die anfangs- und endlosen Urkörper der Welt (wegen ihrer Kleinheit unsichtbar); aber sie haben eben so Unrecht, wenn sie sagen: Das Nichtseiende ist nicht. Auch das Nichtseiende ist, ja das Seiende ist nicht mehr, als das Nichtseiende. Denn eine unendliche Vielheit ist nur bei unendlich vielen leeren Zwischenräumen, welche eben das

Nichtsein sind, denkbar. Ohne die Annahme des Leeren oder Nichtseienden ist keine Bewegung denkbar. Nur bei leeren Zwischenräumen ist Verdünnung und Verdichtung möglich. Zum Wachsthum kann die Nahrung nur eindringen, wenn im Körper leere Zwischenräume sind. Ein mit Asche angefülltes Gefäss wird, wenn man in dieses Wasser giesst, nicht um eben so viel Wasser weniger fassen, als die Asche im Gefäss Raum einnimmt, was nur durch die Annahme leerer Zwischenräume in der Asche erklärbar ist. Die Atome sind Körper, haben also Gestalt (*σχῆμα*), Grösse und Schwere. Sie sind nicht qualitativ, sondern nur quantitativ, also nach Gestalt, Grösse und Schwere verschieden, und in dieser Verschiedenheit liegt der Grund der Verschiedenheit der Dinge, eben so auch in der Ordnung (*τάξις, διαθιγή*) und Lage (*θέσις, τροπή*) der Atome. Wie die Atome ewig sind, so ist auch ihre Bewegung ewig. Da die Grösse der Atome ihre Schwere bedingt und die Grösse verschieden ist, ist auch ihre Schwere verschieden. Die grösseren, schwereren Atome werden nach unten getrieben, die kleinern, leichtern nach oben; es entsteht ein Zusammenstoss, Seitenbewegung, Wirbel (*δίνη*), durch welchen die gleichartigen Atome, d. h. gleich an Gestalt, Grösse und Schwere, zusammenkommen, die ungleichartigen sich trennen. Der Grund ist die Naturnothwendigkeit. Auch die Seele hat Atome, welche sich verbinden und trennen.

Die mechanische Theorie ist folgerichtiger bei den Atomisten. Sie bedürfen der Vierheit der Qualitäten und Stoffe nicht, eben so wenig des mythologischen Streites oder einer ursprünglichen Mischung der Vierheit. Sie nahen sich der wirklichen Erfahrung und Beobachtung mehr. Allein sie können unmöglich die Anforderung der Wissenschaft befriedigen. Dem Nichtsein können wir unmöglich ein Sein beilegen, weil dieses nach dem Princip des Widerspruchs nicht gedacht werden kann. Lege ich dem Nichtsein ein Sein bei, so habe ich es eben dadurch vernichtet; denn es ist nicht mehr Nicht-Sein, sondern Sein. Wenn es aber Sein ist, wie soll ich das Nichtsein vom Sein unterscheiden? Durch das Sein kann ich es nicht unterscheiden, wenn auch das Nichtsein ist, durch die Negation eben so wenig, weil es dann kein Sein ist. Wenn man das Nichtsein zu einem Aether macht, ist es ein zusammenhängender Körper und hebt dadurch die Theorie der Atome auf, nach welcher alle Körper aus Atomen bestehen. Sind die Atome alle der Qualität nach gleich, wie sollen wir mit den Atomisten aus ihrer verschiedenen Quantität die verschiedene Qualität der Körper erklären? Dies ist rein unmöglich, weil die Beschaffenheit etwas Anderes, als die Grösse und Gestalt ist. Auch ist durch die Naturnothwendigkeit die Zweckmässigkeit in der Verbindung und Trennung der Atome nicht erklärt, noch viel weniger aus ihrer willkürlich angenommenen Wirbelbewegung.

Bei der Bestimmung der Schwere des Atomes wird einzig und allein auf die Quantität, beziehungsweise auf die Grösse Rücksicht genommen. Es kann aber ein grosser Körper leichter sein, als ein kleiner, weil die Dichtigkeit im Zusammenhange der Theile entscheidet. Mit leeren Zwischenräumen kann man beim Atom nicht kommen, weil es das einfach Volle ist, also keine leeren Zwischenräume hat, nur Seiendes, nicht aber Nichtseiendes ist, überhaupt keine Theile hat. Man müsste also bei den Atomen eine ganz andere Verschiedenheit, als die der blossen Quantität annehmen, um die Verschiedenheit der durch ihre Zusammensetzung entstehenden Körper zu erklären. Auch hier ist die Theorie, wie bei Empedokles, rein mechanisch, weil die Urstoffe an sich unveränderlich sind und auch durch die Verbindung und Trennung Nichts an ihnen verändert wird, Alles im Gegentheile nur aus ihrer mechanischen Bewegung entsteht.

Die Vollendung des jüngern Ionismus stellt sich in Anaxagoras aus Klazomenai, einer ionischen Colonie in Kleinasien (geb. um 500 v. Chr.), dar.

Auch er nimmt, wie Empedokles und die Atomisten, die Unmöglichkeit eines eigentlichen Entstehens und Vergehens an, auch er nimmt, wie sie, unveränderliche Urstoffe an, aus denen Alles durch räumliche Zusammensetzung und Trennung gebildet wird. Er unterscheidet sich von ihnen durch seine Bestimmung über die Urstoffe und den Grund ihrer Bewegung.

An die Stelle der vier Elemente des Empedokles setzt er unendlich viele Urstoffe. Hierin stimmt er mit den Atomisten überein; aber bei den Atomisten sind die Urstoffe nur quantitativ, bei Anaxagoras qualitativ verschieden; ja Anaxagoras legt die Qualitäten der unendlich verschiedenen Dinge in seine Urstoffe. Bei Empedokles und den Atomisten sind die Urstoffe von den abgeleiteten Stoffen verschieden. Von Anaxagoras werden alle Qualitäten der abgeleiteten Stoffe oder Dinge in die Urstoffe übergetragen. Von allen seinen Vorgängern unterscheidet sich ferner Anaxagoras durch die Annahme einer unkörperlichen Kraft oder des Geistes als der Ursache der Bewegung und Ordnung. Jeder Körper besteht aus unendlich kleinen Theilen. Nach der Verschiedenheit in der Qualität der Körper sind auch die kleinen Theile ihre letzten Bestandtheile, der Qualität nach verschieden. So viele verschiedenartige Körper und Namen für dieselben sind, so viele kleine der Qualität nach verschiedene anfangs- und endlose Urtheilchen müssen unterschieden werden. Sie sind, da aus Nichts Nichts wird, anfangslos und, da Etwas nicht zu Nichts wird, endlos. Die Elemente sind zusammengesetzte Körper, wie alle andern, in die Sinne fallenden Körper. Es sind von Ewigkeit her Urtheilchen von Gold, Silber, Blei, Fleisch,

Mark, Knochen und so von jedem der Qualität nach verschiedenen Körper. Sie sind nicht nach der Vierheit des Empedokles, sondern nach den unendlich verschiedenen Qualitäten der Körper unendlich verschieden. Die Urtheilchen sind die Samen (σπέρματα) der Dinge. Ursprünglich sind diese Theile unter einander vermischt. Es giebt kein eigentliches Werden und Vergehen, sondern nur eine Verbindung (σύνχρσις) und ein Trennen (διάκρσις) dieser Theile. Die Theile, die dem Ganzen gleichartig sind, werden von Aristoteles τὰ ὁμοιομερῇ genannt. Die Knochentheile sind gleichartig dem Ganzen des Knochens. Der Zahl und Kleinheit nach waren also immer alle Dinge zugleich, d. h. unendlich viele verschiedene Theilchen aller unendlich vielen und unendlich verschiedenen Körper, nur als Theilchen so klein, dass sie vom Auge nicht mehr gesehen werden. In die Zusammensetzung eines Körpers kommen nicht nur gleichgeartete, sondern auch alle andern verschiedenartigen Theile. So wird der Satz des Anaxagoras wahr: Der Theil eines Jeden ist in Jedem. Aber die dem Ganzen gleichartigen, mit ihm denselben Namen tragenden Theilchen, wie die Goldtheilchen im Golde, die Fleischtheilchen im Fleisch u. s. w., herrschen in der Verbindung vor. Sie bilden das Vorwiegende (τὸ ὑπερεχόν) in der Mischung. Nicht Liebe und Hass, wie Empedokles, nicht die durch Schwere bedingte mechanische Bewegung, wie bei den Atomisten, sondern der weltordnende Geist (νοῦς) ist es, welcher diese Theilchen verbindet, trennt und ordnet. Der Geist ist unvermischt mit jedem Andern; wäre er mit ihm vermischt, so könnte er den Stoff nicht beherrschen, also nicht verbinden, ordnen. Qualitativ ist jeder Geist dem andern gleich; das Quantum der Geistigkeit in dem einzelnen Wesen entscheidet über die höhere oder niedere Stufe, die es einnimmt. Der Geist ist das feinste (τὸ λεπτότατον) aller Dinge. Der Stoff ist ursprünglich ungeordnet; dann tritt der Geist hinzu und ordnet ihn zur Welt. Ein Umschwung wird zuerst an einem einzelnen Punkte bewirkt und dieser theilt sich nach und nach den grösseren Massen mit. Dem Geiste (νοῦς) kommt Erkennen und Weltordnen zu. In der Weltordnung liegt wohl die Zweckmässigkeit ihrer Einrichtung. Bewegen und Denken sind die Hauptthätigkeiten des Geistes der Welt. Der grosse Fortschritt liegt in der Annahme eines geistigen, vom Stoffe freien, den Stoff beherrschenden Princip für die Weltordnung und der Ewigkeit der nach ihren Qualitäten verschiedenen Stoffe. Nicht gewisse der Zahl und Qualität nach beschränkte Urstoffe, auch nicht der Qualität nach gleiche und nur quantitativ verschiedene Urstoffe werden angenommen, sondern ihrem letzten Wesen nach ist die Natur aller Dinge ohne Unterschied des Urstoffes und des abgeleiteten Stoffes selbst mit allen ihren verschiedenen Qualitäten ewig.

Und doch wird die Verschiedenheit der Qualität durch die den Namen nach verschiedenen Körper bestimmt? Sind nicht im Laufe der Zeit an die Stelle früherer Naturbildungen ganz andere getreten, für die wir andere Namen haben müssen, während wir die frühern wieder anders benennen? Ist es nicht ein Widerspruch, eine ewige Materie in der Zeit durch einen ewigen Geist bearbeiten zu lassen und vor dem Anfange der Ordnung ein Chaos anzunehmen? Ist nicht der Geist hier eine blosse Maschine der Welt, welche die verschiedenen, von Ewigkeit her vorhandenen Körpertheilchen verbindet? Müsste man nicht, wenn man den Geist als Princip mit Anaxagoras annehmen wollte, die weltordnende Kraft des Geistes gerade aus der zweckmässigen Organisation der Welt, wie aus der Wirkung die Ursache, ableiten? Und doch geschieht dies bei Anaxagoras nicht. Ist der Geist in den einzelnen Wesen nur quantitativ, ist er nicht auch qualitativ verschieden? Ist die Qualität des Geistes in der Pflanze, im Thiere, im Menschen dieselbe? Der Geist soll mit keinem Theile der Materie vermischt, immateriell sein. Damit beginnen alle jene Widersprüche, zu welchen ein absoluter Dualismus führt und zu dem einmal damit der Grund gelegt ist. Kann ein durchaus Immaterielles, die reine, absolute Verneinung der Materie mit der Materie in Berührung treten, sie also beherrschen, verbinden, trennen, ordnen? Und, wenn er als das feinste aller Dinge zu einem Elemente, also zuletzt zu einem feinen Urstoffe gemacht werden sollte, ist ein Stoff, die andern zu ordnen, zu trennen, zu verbinden im Stande? Ungelöste Fragen, die immer bei der Beantwortung nach den Anschauungen dieses Denkers aufs Neue zu Widersprüchen führen.

Der Begriff der Substanz, des Seins und der Einheit war in allmäliger Vervollkommnung von den ältern Ioniern, Pythagoreern und Eleaten, der Begriff der bewegenden Ursache, des Werdens und der Vielheit durch die jüngern Ionier (Herakleitos, Empedokles, die Atomisten und Anaxagoras) entwickelt. Eine Richtung zeigt sich bei allen gemeinsam, sie ist die dogmatische und objective.

Die Richtung der Sophisten, welche die vorsokratische Periode schliessen und den Uebergang zur Sokratischen bilden, ist skeptisch und subjectiv. Die Perserkriege hatten das griechische Freiheits- und Volksbewusstsein gehoben. Seit der Mitte des fünften Jahrhunderts v. Chr. wurde Athen der Mittelpunkt der Bildung. Auch die Philosophie erhielt hier ihre Concentration zunächst durch Anaxagoras. Dieser bildet den Uebergang zur Sophistik. Ist sein Weltgeist auch kein menschlicher Geist, so hatte er doch vom subjectiven Standpunkte aus dem Selbstbewusstsein den Begriff des Geistes geschöpft. Der Grund einer nicht wahrheitsgemässen Auffassung des subjectiven Standpunktes liegt wohl in dem mit der Bildung des Perikleischen Zeitalters zunehmenden Luxus,

der Abnahme reiner Sitte und Zucht und immer mehr wachsenden Selbstsucht eines herrschsüchtigen Demagogenthums. Wir haben keine Schriften von den Sophisten und kennen sie nur aus den Werken ihrer Gegner. Nach Plato und Aristoteles ist die Sophistik eine Weisheit, welche Weisheit scheint, aber keine ist (*τέχνη φανταστική, φαινόμενη σοφία*). Gelderwerb und praktische Tendenz sind die Hauptsache.

Häupter der ältern Sophisten sind Protagoras aus Abdera (geb. um 486 v. Chr.) und Gorgias aus Leontium in Sicilien, Gesandter seiner Vaterstadt in Athen (427). Noch gehören zu den ältern Hippias, der Polyhistor und Prodikos, der Moralist.

Protagoras geht vom Werden, von der Veränderung des Herakleitos aus. Alles ist in beständigem Flusse. Ich verändere mich und die Dinge verändern sich. Die Dinge sind Jedem nur das, was sie ihm scheinen. Das Maass aller Dinge ist der Mensch, des Seienden, wie es ist, des Nichtseienden, wie es nicht ist. Es giebt darum keine objective Wahrheit, nur Schein der Wahrheit, kein Wissen, sondern nur Meinen.

Gorgias geht von den Eleaten aus und kommt doch zu dem gleichen, ja einem noch mehr nihilistischen Resultate. In seiner Schrift: *περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως* stellt er die drei Hauptsätze auf: 1) Es ist nichts; 2) wenn etwas ist, ist es unerkennbar; 3) wenn es auch erkennbar wäre, so können wir es doch einem Andern nicht mittheilen. Den ersten Satz hat er ausführlich vermittelst der Anwendung der eleatischen Philosophie bewiesen. Die jüngern Sophisten wandten das philosophische Princip des subjectiven Standpunktes immer mehr in frivoler Weise an. Es spricht sich in ihnen die rhetorisirende und alles Höhere negirende, egoistische Willkür des Einzelsubjectes schroffer aus, so bei Polos, Thrasy machos, Euthydemos, Dionysiodoros, Kritias (an der Spitze der dreissig Tyrannen). Allein, wenn sich auch alles Einzelne verändert, so ist doch in der Veränderung ein beharrendes Allgemeines. Der Schein ist uns von Aussen aufgenöthigt, und setzt nothwendig ein Sein voraus. Das Kriterium der Wahrheit ist das vernünftige Bewusstsein. Nicht des Menschen Willkür, die Vernunft hat zu entscheiden. Gorgias' Beweise gegen die Realität des Seins sind hauptsächlich da unhaltbar, wo er die Realität des unendlichen Seins bestreitet. Was in sich selbst ist, ist nicht grösser, wie Gorgias will, oder kleiner, als es selbst.

§. 10. Die Sokratische Periode. Sokrates, die einseitigen Sokratiker.

Mit Anaxagoras und den Sophisten ist das Uebergangsmoment zur zweiten oder Blüthenperiode der griechischen Philosophie, der Sokratischen Periode, gegeben. Athen ist der Mittelpunkt der

griechischen Bildung und Philosophie. Der allmählig sich verändernde Charakter der griechischen Bildung zeigt sich im Laufe des fünften Jahrhunderts v. Chr. in den Leistungen des Lyrikers Pindar, des Bildners Phidias, des Arztes Hippokrates, der Geschichtschreiber Herodot und Thukydides, so wie in der Entwicklung der tragischen Muse durch Aeschylos, Sophokles und Euripides. Ihre Entwicklung hängt mit der philosophischen Weltanschauung der Zeit zusammen. Auch die Mysterien hatten gegenüber dem Volksglauben ihren Einfluss. Die Philosophie war zur Zeit des Peloponnesischen Krieges eine auf praktische Zwecke abzielende, Alles von der empirischen Subjectivität aus beurtheilende selbstsüchtige Rede- und Denkkunst geworden. Mit der durch die Sophistik in der Entwicklung bedingten und der Sophistik entgegnetretenden Philosophie des Sokrates beginnt die neue philosophische Entwicklung. Er, der Sohn des Bildhauers Sophroniskos und der Hebamme Phänarete (geb. um 470 v. Chr. gest. 399), ein weiser Denker, edler Bürger und Mensch, von Sophisten gebildet, griff die subjective, praktische und skeptische Richtung der Sophistik auf, wies aber diesem Strome der Zeit einen andern, zu einem höhern Ziele führenden Lauf. Plato idealisirt den Sokrates, Xenophon fasst ihn mehr nüchtern und historisch, aber weniger mit philosophischem Sinne auf. Sokrates liegt das Grübeln nach den letzten Dingen, wie es in der vorsokratischen Periode geherrscht hatte, ferne; es ist ihm ein Schwatzen über Lufterscheinungen. Dagegen theilt er die subjective und skeptische Richtung mit den Sophisten. Nur hält er sich nicht, wie diese, an die Willkür des einzelnen empirischen Subjects, sondern an das Subject an sich, wie es sein soll, den Menschen in der Idealität. Auch ist seine Skepsis keine absolute; er zweifelt nicht des Zweifels, sondern der Wahrheit wegen. Seine Lehre ist nicht systematisch, sein Vortrag nicht akroamatisch, sondern erotematisch. Seine Kunst ist geistige Maientik. Allgemein menschliche, religiöse, ästhetische, ethische, philosophische Begriffe, welche in der Seele des Hörers schlafen, werden durch Fragen aus der Seele desselben vermittelt des Dialogs hervorgeholt. Der scheinbaren Wahrheit des Zöglings wird vom Meister scheinbare Anerkennung (Ironie, *εἰρωνεία*), bis jene scheinbaren Behauptungen sich durch die Dialektik in Nichts auflösen. Das Subject ist der Schlüssel zu Allem und zwar durch den Begriff. Das Erste ist bei Allem, worüber man spricht, nach dem zu fragen, was es ist, nach seinem Begriffe (*ζητεῖν τὸ καθόλου*), die Definition (*τὸ ὁρίζεσθαι*); das Mittel zu diesem begrifflichen Erkennen ist die Induction (*ἐπαγωγή*). Aus dem Aufzählen gleichartiger Einzeldinge und Einzelfälle wird der Begriff des Allgemeinen abgeleitet. Der Hauptzweck ist ein ethischer, die Tugend. Da aber Alles auf dem begrifflichen Erkennen beruht,

so ist dieses auch bei der Tugend der Fall. Alles kommt auf das richtige Wissen des Guten an. Die Tugend ist darum Wissen (*ἐπιστήμη*), Weisheit (*σοφία*). Die Tugend ist darum lehrbar, ist nur eine. Wer weiss, was gut ist, handelt auch gut. Das böse Handeln findet nur in Folge einer mangelhaften Einsicht statt. Nur der Einsichtige ist tugendhaft, handelt zweckmässig, befördert sein Wohl. Daher hat die Tugend die Glückseligkeit zur Folge. Freiheit des Geistes, Maasshalten im Genusse, nicht Verachten desselben zeigt sich bei dem Einsichtigen oder Tugendhaften. Gott dachte sich Sokrates in der Welt, wie die Seele im Menschenkörper, als das Herrschende. Wenn wir auch vom Subjecte ausgehen, wie Sokrates, so können wir dies nur unter der Voraussetzung des Objectes thun und es bleibt daher immer noch die Aufgabe der Philosophie, nach dem letzteren zu forschen; ja die klare Erkenntniss des Subjectes, welche Sokrates will, hängt von der klaren Unterscheidung und Erkenntniss des Objectes ab. Allerdings ist es ein Fortschritt, den Gegenstand durch den Begriff zu bestimmen. Allein die Induction ist nicht der einzige Weg, zum Allgemeinen zu kommen, auch der innere Factor, der in der Seele liegt, ist bei der Erkenntniss zu beachten. Kommt es auch bei der Tugend auf den Begriff, auf das Wissen an, so ist sie deshalb nicht blosses Wissen. Was Sokrates unmöglich erscheint, ist eine wirkliche Thatsache. Das Wissen des Menschen kommt mit seinem Handeln in Conflict. Man kann sehr gut wissen, was gut ist, und es doch nicht thun.

Die einseitigen Sokratiker rissen die nothwendig verbundenen Elemente der Sokratischen Weltanschauung aus einander. Aus der einseitigen Auffassung der Dialektik entstanden die eristischen Schulen, aus der einseitigen Auffassung des Verhältnisses der Tugend und Glückseligkeit die cynische und die cyrenaische Schule.

Zu den eristischen Schulen gehören die megarische und die elisch-eretrische. Der Gründer der megarischen Schule ist Euklides von Megara (besonders seit dem Tode des Sokrates 399 v. Chr. wirksam). Er sucht den Eleatismus mit der Sokratischen Philosophie zu verbinden. Nach ihm ist das Sein und die Einheit der Eleaten das Gute des Sokrates, das Nichtseiende ist das Böse. Als Nachfolger desselben sind Eubulides aus Milet, dem eine Reihe von Fangschlüssen zugeschrieben wurde, Diodoros Kronos, in der Dialektik ausgezeichnet und besonders durch seine im eleatischen Sinne gegen die Bewegung geführten Beweise bekannt, Stilpo von Megara, welcher die megarische Philosophie mit der cynischen zu verbinden versuchte, hervorzuheben,

Phädon aus Elis, Schüler des Sokrates, begründete in seiner Vaterstadt die elische Schule, mit der megarischen und Platonischen

verwandt, und Menedemos, ein Schüler Stilpo's und mittelbar Phädon's, legte auch in seiner Vaterstadt Eretria einen weitem Grund zur Erhaltung der elischen Schule. Seine Anhänger wurden Eretriker genannt.

Die cynische Schule hält sich zuletzt einseitig an die Tugend, die cyrenaische an die Glückseligkeit. Die cynische Schule entstand, wie die megarische Schule, durch Verbindung der Lehre des Sokrates mit den dialektischen Elementen der Eleaten und Sophisten. Ihr Gründer ist Antisthenes aus Athen, der nach Sokrates' Tode im Gymnasion Kynosarges lehrte, woher seine Schule die kynische hiess. Er bekämpft die Platonische Ideenlehre, da ihm nur das Einzelne, welches man mit seinem eigenen Namen bezeichnen muss, Realität hat. Das Allgemeine drückt nur eine Eigenschaft des Einzelnen aus. Man kann einen Begriff nicht einem andern als Merkmal beilegen, oder einen Begriff durch einen andern Begriff definiren, da jedes Subject nur sich selbst, nie aber dem, was es nicht ist, dem Andern gleich sein kann. Ich kann nicht sagen: Der Mensch ist gut, sondern der Mensch ist Mensch und gut ist gut. Die cynische Schule ist nominalistisch. Da Antisthenes theoretisch keine Wissenschaft gewinnt, will er sie praktisch aufstellen. Nach ihm bezieht sich die Wissenschaft auf die Tugend, welche uns glücklich macht. Es giebt aber für ihn keine Glückseligkeit, kein Gut, als die Tugend und kein Uebel als die Sünde. Was zwischen der Tugend und Sünde liegt, ist gleichgültig. Nicht das Beherrschen der Lust, sondern das Nichtbrauchen derselben ist das Beste. Die absolute Bedürfnisslosigkeit ist das Ideal.

Diogenes von Sinope, der rasende Sokrates, origineller Humorist, durch Charakterstärke ausgezeichnet (414—324) fasste den Cynismus noch überspannter auf. Sein Nachfolger war Krates von Thebe, Lehrer des Zeno von Kittion, durch welchen der Stoicismus begründet wurde. Der Cynismus artete in Rohheit und Schmutz aus, welche man für Tugend nahm, er ist das griechische Kapuzinerthum.

Nach Aristippos aus Cyrene, einem Schüler Sokrates', der nach dessen Tode die cyrenaische Schule gründete, ist die Lust (*ἡδονή*) der Zweck des Lebens. Diese Lust ist vorzugsweise die positive (*ἡδονή ἐν κινήσει*) und die Lust des Augenblicks (*ἡδονή μερική*). Auch hier handelt es sich also, wie beim Cynismus, um die praktische Seite der Philosophie. Nur hält man sich dabei an die Glückseligkeit, den Genuss, der das unbedingte, seiner selbst wegen zu begehrende Gut ist. Alles Andere ist nur Mittel zu diesem Zwecke. Zunächst sind nach den Cyrenaikern unsere Wahrnehmungen Empfindungen. Wir erhalten durch sie nicht die Dinge ausser uns. Wir haben nur die Empfindung des Gegenstandes, nicht den Gegenstand selbst. Nur von den Empfindungen wissen wir, nicht von den Dingen. Unsere Vorstellungen sind

subjectiv, und die Cyrenaiker halten sich an Protagoras. So ist die Empfindung der Maassstab für unser Handeln. Was wir aber von Natur aus wollen, ist eben der angedeutete Zweck alles Lebendigen, die angenehme Empfindung oder Lust. Die Glückseligkeit ist die Summe aller einzelnen Empfindungen oder Einzelgenüsse; sie ist aber nicht Zweck an sich, sondern wird von selbst durch alle Einzelgenüsse erreicht, von denen jeder für den Augenblick der eigentliche Zweck ist. Die körperliche Lust ist intensiver, als die geistige. Die Weisheit besteht in der Beherrschung der Lust, nicht in ihrem Nichtgebrauche. Es ist nämlich vernünftige Einsicht (*φρόνησις*) der Lust gegenüber nöthig. Aristipp sagt von seinem Verhältniss zur schönen Lais: ἔχω καὶ οὐκ ἔχουαι.

Aristipps Lehre huldigte seine Tochter Arete und deren Sohn, der jüngere Aristipp (*μητροδίδακτος*). Unter den Schülern des ältern Aristipp wird auch Antipater genannt. Theodoros, der Gottesläugner, bildete den Zweig der Cyrenaiker, welcher von dem jüngern Aristipp stammt; von Antipater wird der Zweig des Hegesias und Annikeris abgeleitet. Theodoros (*ὁ ἄθεος*) setzt an die Stelle der einzelnen Lustempfindung den dauernden angenehmen Gemüthszustand, Freude (*χαρὰ*) und als verabscheuungswürdig gilt ihm der dauernde unangenehme Gemüthszustand, Trauer (*λύπη*). Aus der Einsicht entsteht die Freude, aus der Thorheit die Trauer. Da wir die Lust nicht erreichen können, meint Hegesias in Alexandria, so kann sie auch nicht Zweck sein, sondern höchstens nur die Freiheit von Schmerz. Da aber auch dieses nicht erreicht werden kann, so verlangt die Philosophie Gleichgültigkeit gegen Lust und Unlust. Nichts ist ja an sich angenehm oder unangenehm, sondern wird es nur durch die Art, wie wir das Ding auffassen. Selbst das Leben erscheint dem Weisen gleichgültig. Das Unzureichende des Lustzweckes spricht sich hier am deutlichsten aus. Da seine Philosophie ihre Anhänger zum Selbstmorde getrieben haben soll, erhielt er den Beinamen *πεισιθάνατος*.

Annikeris, der jüngere, bezeichnet wieder die Lust als Zweck jeder Handlung; aber er hebt besonders die Lust hervor, die in uns durch ethische Eigenschaften (Freundschaft, Dankbarkeit, Liebe zu Verwandten, zum Vaterlande) entsteht. Alle diese Anschauungen der einseitigen Sokratiker stehen, was die innere Lebenskraft für weitere Entwicklung der Philosophie betrifft, tief unter der Sokratischen Weltanschauung. Die eristischen Schulen machen das, was bei Sokrates Mittel ist, zum Zwecke. Die Dialektik aber ersetzt die Tugend eben so wenig, als Tugend allein durch Dialektik gewonnen wird. Das Sein der Eleaten ist das Sein aller Dinge und kann unmöglich, wie die Megariker wollen, das Gute sein. Das Gute hat allein seine Beziehung auf

den Willen des Menschen, nicht auf das abstracte Sein der Welt. Dem Bösen kommt Realität zu, wie dem Guten; sonst wäre nichts Böses in der Welt. Ist das Böse, das Uebel, das Nichtsein, so giebt es kein Uebel, welcher Satz durch die tägliche Erfahrung an sich und Andern widerlegt wird. Das Gute wird aus dem Menschen, in welchem es seine Realität hat, in den abstracten Begriff des Seins verlegt, der an sich weder gut, noch schlecht ist. Die Megariker wollen nur ein Sein, keine Vielheit; dadurch heben sie die Möglichkeit der Begriffsentwicklung auf; es ist aber ein Widerspruch dies zu thun, wenn man, wie sie als Sokratiker, ein begriffliches Wissen verlangt. Kann man ferner mit Antisthenes, dem Cyniker, vom Wissen ausgehen und das Leben auf das Wissen gründen wollen, wenn es keine Begriffserklärung, kein anderes Urtheil als das identische giebt, also jede Wissenschaft selbst unmöglich ist? Die Tugend verlangt ferner weder eine Geringschätzung, noch ein Nichtgebrauchen der Lust. Der Mensch ist ein sinnlich-vernünftiges Wesen. Die sinnliche Lust ist daher nichts Böses. Sie ist ein Mittel zum höhern Zwecke, wie das sinnliche Dasein der Träger des geistigen ist. Die Cyniker erstrebten Unabhängigkeit vom Aeussern und doch legten sie in äusserliche schmutzige Sonderlingserscheinungen einen besondern Werth. Wurde nicht dadurch gerade das, was man nicht wollte, Gegenstand des Begehrens und widersprach sich so der Unabhängigkeitstrieb vom Aeussern nicht selbst, indem er das wieder setzte, was er aufgehoben hatte? Dieselbe Einseitigkeit zeigt sich auch bei den Cyrenaikern; sie machen das, was allein Zweck sein kann, vernünftige Einsicht und Tugend, zum blossen Mittel des Sinnengenusses. Wenn nur die Lust der Gegenwart Zweck sein kann, so kann auch nicht von einer Beherrschung derselben die Rede sein. Denn dann würde man auf die Zukunft, auf die noch nicht vorhandene Unlust, welche vielleicht aus einer augenblicklichen Lust entsteht, reflectiren müssen. Hier verschwindet aber die Lust des Augenblicks als höchster Zweck, im Gegentheile, sie wird verabscheut aus Furcht vor einer grösseren und dauernderen Unlust. Giebt es aber neben der körperlichen nicht auch eine geistige Lust, und ist nicht gerade diese nach Zweck und Folgen die höhere? Allerdings ist der Zweck des Theodoros, die dauernde angenehme Gemüthsstimmung, begehrenswerther; aber mit Recht wies Hegesias die Unmöglichkeit der Erreichung eines solchen Zweckes nach und war mit dem Fliehen des Uebels als letztem Zwecke zufrieden. Kann aber der Mensch auch den Zweck der Schmerzlosigkeit erreichen? Schon Hegesias sah ein, dass er dieses nicht immer kann. Daher kam jene Anschauung von der Gleichgültigkeit des Philosophen gegen jedes Gut, selbst das Leben und gegen jedes Uebel, auch den Tod. Hebt sich aber hier der Cyrenaismus nicht selbst auf,

indem er sich einen zwecklosen, d. h. unmöglichen Zweck vorsteckt, und, wenn er die Adiaphorie oder Gleichgültigkeit gegen Leben und Tod als wünschenswerth bezeichnet, hat er hier nicht auf einmal dadurch dem cyrenaischen Zwecke der Lust und Schmerzlosigkeit einen fremdartigen andern Zweck, die Gleichgültigkeit, unterschoben, welche offenbar den Zweck selbst, von dem die Schule ausgeht, als einen irrthümlichen, unbegründeten bezeichnet? Wenn Annikeris wieder einlenkt und die ethischen Momente den sinnlichen entgegen hervorhebt, so ist dies zwar sehr schön, aber nicht folgerichtig; denn die Lust ist ja das Princip, und es bleibt dem Ermessen des Einzelnen anheim gestellt, ob das ethische Moment dasjenige ist, welches in ihm Lust schafft. Muss aber hierauf unbedingt Rücksicht genommen werden, so ist nicht die Lust Zweck, sondern die Tugend, und die Lust erscheint dann nur als eine Folge derselben.

§. 11. Plato.

Die aus ihrem innern Verbande von den einseitigen Sokratikern herausgerissenen Elemente der Sokratischen Philosophie hat Plato wieder vereinigt und sie zur Grundlage einer höhern, systematischen und universalen Weltanschauung gemacht. Das Verhältniss des Plato zur übrigen griechischen Philosophie ist ein dreifaches: 1) Verhältniss zur vorsokratischen Philosophie, 2) zur Philosophie des Sokrates, 3) der Sokratiker.

Die vorsokratische Philosophie zeigt sich in einseitigen Gegensätzen befangen. Herakleitos kennt nur ein Werden, die Atomisten nur eine unendliche Vielheit, die Eleaten nur ein Sein und eine Einheit. Vor lauter Sein und vor lauter Einheit sehen die Eleaten das Werden und die Vielheit der Natur nicht und machen diese Begriffe zuletzt zu einem blossen Schein oder einer Täuschung unserer Sinne. Vor lauter Werden sieht Herakleitos das Sein nicht, das ihm als Sinnestäuschung erscheint, und vor lauter Vielheit finden die Atomisten die Einheit nicht. Jede dieser Anschauungen ist relativ wahr, d. h. sie hat neben einer bestimmten Wahrheit einen bestimmten Irrthum. Wahr ist das Sein und die Einheit, aber falsch, dass nichts, als Sein und Einheit ist; wahr ist die Vielheit und das Werden, aber falsch, dass nur Werden und Vielheit ist. Plato verbindet nun die relative Wahrheit des einen Gegensatzes mit der relativen Wahrheit des andern zur Gewinnung der ganzen und vollkommenen Wahrheit. Nach ihm ist das Sein und die Einheit mit dem Werden und der Vielheit zu verbinden. Das Sein und die Einheit liegt in der Idee, in dem objectivirten Begriff, das Werden und die Vielheit kommt zuletzt von der Materie, in wiefern diese und die

Ideen es sind, an welchen die sinnliche Welt als ein Mittleres Antheil nimmt.

Was das Verhältniss zu Sokrates betrifft, so geht dieser vom begrifflichen Erkennen des Subjects aus, während Plato den Begriff in der Natur, im Dinge, im Objecte ausserhalb unseres Geistes verwirklicht findet. So wird der subjective Idealismus des Sokrates ein objectiver, ein die ganze Welt in ihrem Wesen erfassender Idealismus.

Das Verhältniss zu den Sokratikern ist das der Allseitigkeit zur Einseitigkeit. Plato verbindet die von den Sokratikern getrennten und einzeln behandelten Elemente zu einer universalen, alle Elemente der Sokratik vereinigenden Weltansicht.

Wenn auch die seit den Stoikern herrschende Dreitheilung der Philosophie von Plato nicht wirklich ausgesprochen und durchgeführt wurde, so liegt dieselbe doch seiner Philosophie zu Grunde.¹ Es ist dieses die Eintheilung in Dialektik (oder Logik), Physik und Ethik.

Die Grundlage der Philosophie ist nach Plato der philosophische Trieb. Er ist ein Trieb, die Wahrheit zu verwirklichen, bezieht sich darum sowohl auf das Erkennen, als auf das Handeln, er ist der geistige Zeugungstrieb oder der Eros.¹ Er ist das Streben nach der Darstellung des Absolutschönen, nach Einbildung der Idee in die Endlichkeit durch speculatives Wissen und philosophisches Leben. Zum Besitze der Wahrheit führt dieser Trieb durch die dialektische Methode.

Plato (geb. 429 zu Athen, gest. 348 v. Chr.), Sohn eines alten aristokratischen Hauses, Schüler des Sokrates, nach dessen Tode auf Reisen gebildet, Gründer einer Philosophenschule in der Akademie zu Athen, hat seine Schriften in dialogischer Form verfasst, und die echten haben meist nicht nur einen philosophischen, sondern auch einen dichterischen oder Kunstwerth, wie denn Plato zu jenen seltenen Naturen gehört, welche in gleich hohem Grade geniale Vernunft und Phantasie besitzen. Aber diese letztere, so sehr sie uns den Genuss mancher Kunstschöpfung gewährt, ist auch nicht selten der Grund mancher Verirrungen und Einseitigkeiten dieses Philosophen, zu welchen sich von jeher ideale und schwärmerische Naturen am meisten hingezogen fühlten. In den früheren und kleineren Dialogen entwickelt Plato, nicht über den Sokratischen Standpunkt hinausgehend, das Wesen und die Lehrbarkeit der Tugend, die einzelnen Tugenden und bekämpft die

¹ Cicero, Acad. post. I, 5: Fuit jam accepta a Platone ratio philosophandi triplex, una de vita et moribus, altera de natura et rebus occultis, tertia de disserendo et quid verum, quid falsum, quid rectum in oratione pravumve, quid consentiens sit, quid repugnet, judicando.

² Siehe Zeller, Philosophie der Griechen, zweiter Theil (zweite Auflage) S. 384 ff.

sophistischen Anschauungen. Die ihn von Sokrates unterscheidende Ideenlehre enthalten der Theätet, der Sophistes, der Politicus und Parmenides. Als die Anwendung der Ideenlehre auf das Schöne, die Seele, die Weltentwicklung, den Staat aussprechend und die Totalität der Weltanschauung vorbereitend oder durchführend sind Phädrus und Symposion, Phädo, Philebos, Timäus, Republik und Gesetze zu nennen.

Dialektik. Plato unterscheidet vier Quellen der Erkenntniss, die sinnliche Wahrnehmung oder Empfindung (*αἴσθησις*), die Vorstellung (*φαντασία*), das Denken (*διάνοια*) und die Wissenschaft (*ἐπιστήμη*). Die Wahrnehmung und Vorstellung hat das Werden (*γένεσις*), das Denken und die Wissenschaft das Sein (*οὐσία*) zum Gegenstande. Diese beiden Erkenntnisquellen bilden das Wissen (*ρόησις*). Der Gegenstand der sinnlichen Erkenntniss ist ein Werden, sich Veränderndes, Wechselndes. Darum ist die sinnliche Wahrnehmung nur Vermuthung (*εἰκασία*), die Vorstellung blosser Glaube (*πίστις*), beide zusammen Meinung (*δόξα*).¹ Das Denken und die Wissenschaft haben es mit dem Sein zu thun. Das Denken geht von Voraussetzungen zu Folgerungen über. Darauf stützt sich das mathematische Wissen, das mit bestimmten Grundsätzen beginnt, von Voraussetzungen ausgehend die Folgen ableitet und die Begriffe in Bildern darstellt. Nur die Wissenschaft geht auf den unbedingten und unveränderlichen Anfang, welcher ohne alle Voraussetzung Alles in sich begreift, zurück. Die Philosophie will an den der Sinnlichkeit im Herakleitischen Flusse erscheinenden Dingen das Allgemeine, Gleiche, Beharrende, Unveränderliche erkennen. Auch die Eleaten hatten ein solches Allgemeines, Gleiches, Beharrendes, Unveränderliches gefunden. Allein dieses war ihnen das reine Sein und ein solches ist unerkennbar, Nichts. Denn es hat keine Bestimmtheit. Der wahre Gegenstand der Wissenschaft ist eine Einheit in der Vielheit, ein Sein, aber nicht ein unbestimmtes, sondern ein bestimmtes. Ein solches ist aber gegen ein Anderes begrenzt. So erhalten wir viele bestimmte Einheiten (*ἐνάδες, μονάδες*). Plato setzt also der Einheit des abstracten eleatischen Seins eine Vielheit von nicht sinnlichen Substanzen entgegen. Die Idee ist also das Wesen des Dinges, das Allgemeine im Einzelnen, das Ansich des Dinges. Das, was wir den Begriff im denkenden Subjecte nennen, ist nicht mehr, wie bei Sokrates, ein vom Subject Gedachtes, sondern ein ausserhalb des Subjectes Verwirklichtes, der, abgesehen von aller subjectiven Auffassung, an sich existirende Begriff des Dinges. Die Ideen sind das Unveränderliche, Wesenhafte, sich Gleichbleibende in den erscheinenden Dingen; sie sind für die einzelnen Dinge die Gattung; sie sind das wahrhaft Wirkliche, die Musterbilder der einzelnen

¹ Plato de republica libr. VII. 533 n. 534.

Dinge, welche ihre Abbilder oder Nachahmungen sind. Die Ideen haben keinen Antheil an der Veränderung, dem Wechsel, der Schwäche und Mangelhaftigkeit des einzelnen Dinges. Das Ding ist nur dadurch das, was es ist, dass es einen mehr oder minder beschränkten Antheil an der Idee hat. Ideen giebt es von Allem, wofür wir einen Namen haben, indem wir es von einem Andern unterscheiden. Die Ideen sind sich neben-, unter- und übergeordnet. Die Aufgabe der Wissenschaft ist, das Viele auf die Einheit oder die Idee zurückzuführen, oder aus der Einheit die Vielheit abzuleiten. Die Kunst dieser Ableitung ist die Dialektik. Plato hat das System der Ideen in keiner Deduction dargestellt, sondern nur die beiden möglichen Wege einer Zurückführung auf die Idee oder Ableitung aus der Idee angedeutet. Die höchste Idee, welcher alle Ideen des Universums untergeordnet sind, und welche sich in der Welt verwirklicht darstellt, ist die Idee des Guten (*τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα*).

Physik. Während bei Plato die Ideen das unveränderliche Sein sind, haben die Dinge nur Theil an diesem Sein; sie sind ein Mittleres zwischen Sein und Nichtsein; denn sie sind nicht, sie werden, sie gehen vom Nichtsein zum Sein und vom Sein zum Nichtsein über. Es ist in ihnen nicht die reine Idee oder das reine Sein, sondern nur ein durch Nichtsein getrübttes Sein. Dieses Nichtsein, das Gegentheil der Idee, ist die Materie. Sie ist das Unsichtbare, Gestaltlose, Unbegrenzte, fähig, alle Gestalten und Begrenzungen aufzunehmen, sie ist das, worin das Werden sein muss, der Raum, worin Alles wird und Alles sich auflöst.¹ So erscheint die sinnliche Welt als das, was Antheil an dem Sein oder der Idee und an dem Nichtsein oder der Materie hat. Man kann von den verschiedenen Dingen nicht sagen, dass sie sind, noch, dass sie nicht sind, sondern nur, dass sie bald sind, bald nicht sind, dass sie sich verändern. Die Welt ist zweckmässig und nach mathematischen Verhältnissen geordnet; sie ist lebendig, und das Mittelglied zwischen der Welt der Ideen, welche im Guten ihr oberstes Princip hat, und der Welt der Erscheinung ist die Weltseele. Sie belebt die Welt, wie die Seele den Körper, sie ist die Quelle aller Bewegung, Gestaltung und alles Erkennens, hat Theil am Einen und Vielen, am Unveränderlichen und Veränderlichen. Wie die Zahl der Uebergang von der Idee zur Erscheinung ist, so ist die Weltseele als Uebergang von der ewigen Einheit zur unendlichen Vielheit zu betrachten. So ist die Welt das gemeinsame Erzeugniss der Idee und der Materie, der Vernunft und Naturnothwendigkeit, verbunden durch das Mittelglied der Weltseele. In den vier Elementen liegen die Grundformen alles Körperlichen. Die Welt ist sichtbar und tastbar. Die Sichtbarkeit setzt Feuer,

¹ Zeller, Philosophie der Griechen, 2. Aufl. 2. Theil, S. 462 ff.

die Greifbarkeit Erde voraus. Zwischen Beiden muss ein Drittes, Verknüpfendes sein und dieses zu jedem im Verhältnisse stehen. Die Luft bildet das Verhältniss zum Feuer, das Wasser zur Erde. Er legt den Elementen die Pythagoreischen geometrischen Formen bei, führt aber die Körper nicht auf körperliche Atome, sondern auf Flächen, zuletzt auf Dreiecke, also bloss auf den Raum zurück. Das Weltganze ist kugelgestaltig. Im Mittelpunkt ist die Erde. In sieben Kreisen bewegen sich um sie Mond, Sonne und die fünf Planeten. Der äusserste Kreis ist der Fixsternhimmel. Die Erde ist unbeweglich. Aus den Bewegungen der Himmelskörper geht die Zeit hervor, die Dauer ihrer Umläufe. Die Seele ist ein Anderes, als der Körper, sie verhält sich zu ihm, wie das Herrschende zum Beherrschten, wie das Gebrauchende zu dem, dessen es sich bedient. Sie ist ein Wesen für sich und hat schon vor der Vereinigung mit dem Körper existirt. Es sind zwei Theile (*μέρη*) der Seele, der göttliche oder vernünftige (*τὸ θεῖον, λογιστικόν, νοητικόν*) und der sterbliche oder unvernünftige (*τὸ θνητόν, τὸ ἄλογον*). Der unvernünftige oder sterbliche Theil hat zwei Hälften, den Gehülfen des vernünftigen Willens, zur Unterordnung unter ihn bestimmt, den Muth (*θυμός, θυμοειδές*) und den unedleren Theil der sinnlichen Begierde (*τὸ ἐπιθυμητικόν, φιλοχρήματον*). So besteht die Seele aus drei Theilen, welche in drei Theilen des Leibes ihren Sitz haben, dem vernünftigen Erkennen im Kopfe, dem Muth in der Brust, dem Begehren im Unterleibe. Die vernünftige (erkennende) Seele ist unsterblich und kehrt, wenn sie die Leiblichkeit überwunden hat, in ihren frühern Zustand vor der Vereinigung mit dem Körper durch Uebergangsstufen zurück. Ihr unsterbliches Wesen wird im Phädon bewiesen aus der Analogie, nach welcher Entgegengesetztes aus Entgegengesetztem, aus Leben Tod und so wieder aus Tod Leben hervorgeht; durch die Wiedererinnerung, als welche das Wissen der Ideen erscheint, und welche nur bei einer Präexistenz möglich ist, aus welcher wir auf die weitere Existenz der Seele nach dem Tode schliessen; aus der Einfachheit der Seele, nach welcher die Seele keine Theile hat, sich also auch nicht in Theile auflösen kann; aus der Idee des Lebens, welche mit der Idee der Seele identisch ist und nothwendig das nicht zu ihr Gehörige, also den Tod, ausschliesst, wie das Feuer die nicht zu seinem Wesen gehörende Kälte.

Ethik. Nur die Idee ist theoretisch das Wesen, sie ist die Wahrheit, die eigentliche Substantialität des Dinges; so soll sie auch im Praktischen herrschen. Das höchste Gut ist nicht die sinnliche Lust, sondern die Herrschaft der Vernunft, als Streben nach Gottähnlichkeit, als Zurückkehren der Seele in sich selbst vermittelt des vernünftigen Denkens. Auch dem Plato besteht, wie dem Sokrates, die Tugend im

Wissen und ist lehrbar. Sie ist nach den Seelenkräften verschieden. Die Vernunft, welche im Kopfe ihren Sitz hat, soll den Muth in der Brust und die sinnliche Begierde im Unterleibe beherrschen, und ist als solche Herrscherin Weisheit (*σοφία*). Der von der Vernunft beherrschte Muth ist die Tapferkeit (*ἀνδρεία*), das von der Vernunft geleitete Begehren Mässigung (*σωφροσύνη*) und die Harmonie und das Resultat dieser Tugenden die Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*). Das höchste Gut für den Einzelnen erstrebt die Ethik, für das gemeinsame Leben im Staate die Politik. So ist diese die Ergänzung und Vollendung der Ethik. Auch hier im grossen Ganzen muss die Idee zur Herrschaft kommen. Der Staat ist der Mensch im Grossen. Nach den drei Hauptthätigkeiten der Seele gliedern sich die Stände und Tugenden des Staates, wie ihn Plato als Ideal auffasst, dessen Verwirklichung im Leben erstrebt werden soll. Der Herrschaft der Vernunft, der Weisheit, entspricht der regierende Theil des Staates (*τὸ βουλευτικὸν*), die Philosophen oder Herrscher (*ἄρχοντες*); dem durch die Vernunft beherrschten Zornmuth, der Tapferkeit, der die Regierung unterstützende Theil (*τὸ ἐπιχειρητικὸν*), die Krieger oder Wächter (*φύλακες*); dem von der Vernunft geleiteten Begehren der für die sinnlichen Lebensbedürfnisse sorgende Theil (*τὸ χρηματιστικὸν*), die Ackerbauenden und Handwerker. Die Idee ist: das Allgemeine muss herrschen, das Sonder- oder Einzelleben in ihm auf- und untergehen. Daher Güter- und Frauengemeinschaft in den höheren Ständen, Erziehung der Kinder durch den Staat und alle Einrichtungen, welche den Eigenzweck des Einzelnen zu beseitigen suchen. Plato's Philosophie leidet, ungeachtet sie ein bedeutender Fortschritt der Sokratischen gegenüber ist, an allen Mängeln des einseitigen Idealismus. Jener Begriff, der das Wesen des Dinges ist, ist vom menschlichen Subjecte gebildet und wird von diesem auf die Aussenwelt als ihr Wesen übertragen. Er existirt nicht an sich, sondern nur dadurch, dass der Verstand das Gemeinsame der Merkmale an den Dingen zur Einheit im Geiste verbindet. Im Geiste ist diese Einheit ein bloss Gedachtes und ausserhalb existirt sie nicht für sich, sondern ist durch Abstraction von den den Einzeldingen besonders zukommenden Merkmalen zu trennen und entsteht lediglich durch die Verbindung der gemeinsamen Merkmale. Man kann daher die Welt der Ideen nicht als eine von der Welt der Erscheinung getrennte betrachten. Ohne Materie giebt es weder gemeinsame, noch unterscheidende Merkmale der Dinge und jene beiden Arten von Merkmalen werden an den erscheinenden Dingen wahrgenommen. Die Materie ist nicht ein Nichtsein, so wenig als das Werden ein Uebergehen vom Nichtsein zum Sein ist. Ein Sein muss immer vorausgehen, wenn ein Werden stattfinden soll. Ohne ein Sein ist das Werden, welches ein Uebergehen aus einer Art des Seins in

eine andere, eine Seinsart, eine Seinsumgestaltung oder Seinsmodification ist, nicht möglich. Wenn die Materie nur Raum und kein Stoff ist, ist sie undenkbar. Denn nur das Stoffliche ist nebeneinander, und wir fassen die Ideen nur deshalb nebeneinander, weil das Stoffliche, von welchem sie abstrahirt sind, nebeneinander ist. Da Plato alles Wesenhafte auf die Ideen zurückführt und die Materie ihm nur das räumliche Verhältniss der Ideen ist, so erhält er keinen Stoff. Seine Vielheit und sein Werden lässt sich von der Einheit oder dem Sein nicht trennen. Durch ein Mittleres zwischen der Idee und dem Raume oder die Weltseele kann man die Ordnung und Zweckmässigkeit der Welt so wenig erklären, als aus der Idee des Guten. Was soll Etwas, das Theil hat an dem Unveränderlichen und Veränderlichen, an der Idee und der Erscheinung? Die Idee ist ja in der Erscheinung und ohne diese nicht möglich und die Erscheinung ist wieder nicht ohne die Idee vorhanden. Wir müssten zwei Welten annehmen, welche die Weltseele vermittelt, während die Welt der Erscheinung, von uns erfasst, eben auch die Welt der Ideen ist. Die Idee des Guten kann eben so wenig von der Idee der Welt getrennt werden, da sie in uns durch die Idee der Zweckmässigkeit und Ordnung der Welt entsteht. Sie ist nicht für sich, sondern in der Welt. Sie ist so gut nichts für sich Seiendes, sondern nur ein Abstractes, wie die Idee als Idee gedacht. Was der Verstand abstrahirt, ist aber nicht an und für sich, sondern nur dadurch, dass es in einem Andern ist, von welchem es abstrahirt wurde. Sinnlichkeit und Vernunft stehen sich nicht feindlich gegenüber, sind auch nicht Theile der Seelenerkenntniss. Die Vernunft macht sich in der Sinnlichkeit so gut geltend, als die Sinnlichkeit in der Vernunft. Eine mit Vernunft sich äussernde Sinnlichkeit muss unsere Erkenntniss sein. Wie daher die Annahme der objectiven Idee ohne eigentlichen Stoff einseitig und unhaltbar erscheint, so ist auch die unbedingte und alleinige Vernunftidee, welche die Sinnlichkeit negirt oder negiren will, nicht die richtige ethische Auffassung. Denselben einseitig idealistischen Fehler hat auch Plato's Politik, wenn ihr das Einzelne Nichts, das Allgemeine Alles ist und sie dadurch zu jenen von Aristoteles mit Recht getadelten, alles Familienleben im Staate aufhebenden Staatseinrichtungen getrieben wird. Man vergisst, dass das Allgemeine ohne das Einzelne nichts, dass das Einzelne die Grundlage des Allgemeinen selbst ist.

§. 12. Aristoteles.

Hatte Sokrates das begriffliche Erkennen, also den Begriff des denkenden Subjectes zum Ausgangspunkte der Philosophie gemacht, hatte Plato den Begriff aus sich hinaus geführt und als für sich existirend,

das Wesenhafte der Welt bildend, zum Objecte unseres Denkens erhoben, so suchte Aristoteles auf einer vollendeteren Entwicklungsstufe den Begriff nicht als getrennt vom Dinge, nicht als für sich existirend, sondern als in dem Dinge selbst, mit dem Dinge nothwendig vereinigt, nachzuweisen. Er gab dem Platonischen Intellectualsystem eine realistische, der Natur und Erfahrung zugewendete Richtung und hob die Platonische Trennung der objectiven Welt der Idee und der objectiven Welt der Erscheinungen auf, indem ihm diese Doppelwelt als eine und dieselbe, die zwei Hauptprincipien aller Wirklichkeit in sich vereinigende, erschien.

Aristoteles aus Stageira (geb. 384, gest. 322 v. Chr.), Alexanders, des Grossen, Erzieher, Gründer der peripatetischen Schule am Lyceum in Athen, theilt die Philosophie vorzugsweise in theoretische und praktische, die erstere in Mathematik, Physik und Metaphysik. Da die Mathematik von ihm nicht als Wissenschaft behandelt wird, so kann man der Darstellung seiner Philosophie die Platonische Eintheilung in Dialektik (Metaphysik), Physik und Ethik (praktische Philosophie) zu Grunde legen. Die Logik des Aristoteles erscheint dann als propädeutische Wissenschaft. Sie behandelt die Begriffe, Urtheile und Schlüsse, besonders aber die letzteren. Die Begriffe werden auf Stammbegriffe zurückgeführt und diese als das objective Fachwerk für alle Dinge betrachtet. Sie sind 1) die Substanz (*οὐσία*), 2) die Quantität (*ποσόν*), 3) die Qualität (*ποιόν*), 4) Relation (*πρός τι*), 5) Raum (*ποῦ*), 6) Zeit (*ποτέ*), 7) Lage (*κεῖσθαι*), 8) Haben (*ἔχειν*), 9) Thun (*ποιεῖν*), 10) Leiden (*πάσχειν*).

Metaphysik. Die Philosophie begnügt sich nicht mit dem Was (*τὸ ὅτι*); sie fragt nach dem Warum (*τὸ διότι*). Sie ist auch mit dem nächsten Grunde nicht zufrieden; sie dringt auf die letzten oder obersten Gründe. Als Wissenschaft der ersten Gründe (*ἡ τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν ἐπιστήμη*) ist sie die erste oder ursprüngliche Philosophie (Metaphysik), als Wissenschaft des aus jenen Abgeleiteten die zweite Philosophie (Physik). Aristoteles beginnt nicht, wie Plato, oben, sondern unten, nicht mit dem Allgemeinen, sondern mit dem Einzelnen. Die Erfahrung ist die Quelle der Philosophie und zwar die Sinnlichkeit, welche das Einzelne, der Verstand, welcher das Allgemeine zum Gegenstande hat. Er verwirft die Platonische Ideenlehre als unhaltbar und sich widersprechend. Jedes Wesen ist ihm nicht ein Allgemeines, eine Idee, sondern ein Einzelnes (*τόδε τι, καὶ ἕκαστον*). Es gehören zum Einzelwesen Materie und Form. Jedes Einzelne ist ein Ganzes von Materie und Form (*σύνολον ἐξ ὕλης καὶ εἶδους*). Die Materie ist auch ein Nichtsein (*μὴ ὄν*), aber ein relatives; ein Nichtsein der Form; ein Seinkönnen (*δυνάμει εἶναι*), Potentialität oder Möglichkeit des Seins,

ein Nichtsein, das zum Sein, zur Form strebt, sie begehrt. Durch die Form wird dieses Nichtsein Sein, d. h. bestimmtes, begrenztes Sein, woraus alles Sein besteht, Einzelwesen. Die Form ist die Wirklichkeit und Vollendung (*ἐνέργεια, ἐντελέχεια*). Form und Materie sind ewig. Nur das Einzelwesen entsteht. Das Werden ist das Bewegen vom Stoffe zur Form. Der Stoff nimmt eine Form an, geht von einer Form in eine andere über. Die Bewegung setzt eine Ursache voraus. Die Ursache setzt eine andere voraus, bis man zur ersten und letzten Ursache, dem ersten Beweger (*πρῶτον κινῶν*) aufsteigt, ohne welchen die Bewegung nicht denkbar ist. Ausser den Principien der Materie und Form, welche die wichtigsten sind, werden noch die Principien der Ursache und des Zweckes unterschieden, allein diese beiden letzten reduciren sich auf das Princip der Form oder des Begriffes (*εἶδος*). Die letzte Ursache der Bewegung kann nicht ein Seinkönnen, also Materie sein; denn das Könnende, die Möglichkeit kann zum Bewegen kommen, aber auch nicht dazu kommen. Da die Bewegung ewig ist, so muss auch der erste Beweger ewig sein. Die Materie ist veränderlich. Das erste Bewegende darf sich aber nicht verändern, also sich nicht anders verhalten, nicht bewegt werden können; es muss immateriell, reine Form ohne ein Stoffliches, getrennt von diesem sein. Der erste Beweger muss unbeweglich sein. Wäre er von einem Andern bewegt, so wäre er nicht die erste Ursache der Bewegung. Er ist ewige Actualität. Weil er nicht Materie ist, ist er Einer, da das Viele Materie hat. Das immaterielle Sein Gottes ist das Denken. Seine Thätigkeit ist die denkende Betrachtung. Hierin liegt seine höchste Seligkeit. Gott kann nur das Beste denken, also sich selbst. Sein Denken ist selige Selbstbeschauung.

Physik. Die Natur ist der Inbegriff von Einzelwesen. Jedes Einzelwesen ist Einheit von Stoff und Form. Die Art der Verbindung des Stoffes mit der Form bedingt die Vollkommenheitsabstufung des Einzelwesens. Je mehr die Form über den Stoff in ihm herrscht, um so höher steht seine Entwicklung. Die Voraussetzung für die Existenz der Einzelwesen sind Raum, Zeit und Bewegung. Raum ist die Grenze des umschliessenden Körpers gegen den umschlossenen. Die Zeit ist das Maass der Bewegung. Die Bewegung ist verschieden nach der Quantität (Zu- und Abnahme), nach der Qualität (Veränderung der Beschaffenheit oder Eigenschaft), nach dem Raume (Bewegung im engern oder eigentlichen Sinne). Es giebt kein Entstehen aus Nichts und Vergehen zu Nichts, sondern ein Werden aus Seiendem zu Seiendem, von einer Gestalt zur andern. Die Welt ist kugelgestaltig begrenzt. Ihre äusserste Grenze ist der Fixsternhimmel. Er besteht aus dem feinsten Stoffe, dem Aether. In der Mitte der Welt ist die unbewegliche Erde. Zwischen Fixsternhimmel und Erde sind Mond, Sonne und Planeten.

Der untermondische Kreis ist veränderlich. Die Einzelwesen, deren Inbegriff die Natur ist, sind unorganisch oder unbeseelt und organisch oder beseelt. Nach der Stufenfolge der organischen Wesen werden als ihre Lebensgründe die Pflanzen-, Thier- und Menschenseelen unterschieden. Die Ernährung ist der Charakter der Pflanzenseele, das Empfinden und Begehren der Thier-, das Denken der Menschenseele. Die Seele ist die Form und das Lebensprincip des Körpers, vom Körper so wenig trennbar, als die Form vom Stoffe, daher sterblich. Doch ist noch etwas von der Seele Verschiedenes, die Vernunft (*νοῦς*) im Menschen. Die Fähigkeit, die göttliche Vernunft in sich aufzunehmen, ist der leidende, die von Aussen in den Menschen eintretende göttliche Vernunft der thätige *νοῦς*. Jene wird mit einer unbeschriebenen Tafel, welche die Schriftzüge dieser empfängt, verglichen. Ist daher auch die Vernunft unvergänglich, so ist sie es nur als göttliche oder thätige Vernunft, nicht aber als leidende, weil diese nur die Möglichkeit, die Fähigkeit, die von Aussen kommende göttliche Vernunft in sich aufzunehmen, nicht aber die wirkliche Vernunft ist.

Ethik. Wie die propädeutische Logik, die Metaphysik und Physik, so stützt Aristoteles auch die Ethik auf die Grundlage der Erfahrung. Die Aufgabe des Menschen ist die Verwirklichung dessen, was ihn vom Thiere wesentlich unterscheidet, die vernünftige Thätigkeit, und diese ist die tugendhafte Thätigkeit. Die natürliche und nothwendige Folge derselben ist die Lust. Beide sind nothwendig verbunden. Tugend ist das rechte Maass, die Mitte zwischen zwei Extremen, dem Zuviel (*ὑπερβολή*) und dem Zuwenig (*ἐλλειψις*). Dies wird an den einzelnen Tugenden nachgewiesen. Die Ergänzung und Vollendung der Ethik ist bei Aristoteles, wie bei Plato, die Politik. Der Staat strebt nach der Verwirklichung des höchsten Gutes im Zusammenleben. Er ist nicht nur eine Einheit, sondern auch eine Vielheit. Schon in der Familie, dem Bestandtheile des Staats, zeigt sich diese Vielheit. Mit scharfsinnigen Gründen widerlegt Aristoteles, welcher das Familienleben gewahrt wissen will, den Platonischen Communismus. Von demjenigen, welcher die Gewalt im Staate hat (*κύριος*), hängt die Staatsverfassung ab; besonders aber von dem Zwecke der Regierung. In letzter Beziehung hat der Regierende entweder das Gemeinwohl zum Zwecke (*πολιτεία ὁρθή*) oder das Eigenwohl (*ἡμαρτημένη*). Auf die Zahl der Herrscher angewendet, ist jede dieser Staatsverfassungen wieder eine dreifache: eine monarchische, aristokratische, demokratische. Je nach dem sie das Gemein- oder Eigenwohl bezweckt, hat jede dieser sechs Staatsverfassungen einen besonderen Namen. Aristoteles behandelt diese Verfassungen ebenfalls nach der Erfahrung, wie er in gleicher Weise zuerst die im Familienleben liegenden Elemente untersucht. Er unter-

scheidet die relativ und absolut beste Staatsverfassung. Die Güte der Verfassung hängt von den Umständen ab. Vom praktischen Standpunkt ist die mittlere Verfassung (*ἡ μέση πολιτεία*), die Herrschaft des Mittelstandes die beste. Der mittlere Besitz ist der beste für das Volk, wie die Mitte zwischen den Extremen die Tugend des Einzelnen ist. Die Erziehung soll von der Familie ausgehen und allseitig sein. Unter den Nachfolgern des Aristoteles hat besonders Straton aus Lampsakus, der Physiker (Vorstand am Lyceum 288—270 v. Chr.), von Aristoteles die abweichendsten Ansichten. Von der Erfahrung ausgehend, verwirft er, als folgerichtiger Naturalist, den gesonderten *νοῦς*. Gott ist nicht die reine Form, nicht ein persönlicher vollkommener Geist ausserhalb der äussersten Grenze der Welt, sondern eine bewusstlos wirkende, immanente Kraft der Natur.

Aristoteles ist bedeutend weiter, als Plato, gedrungen. Mit Recht bezeichnet er die Erfahrung als den Boden, von welchem die Philosophie beginnen muss, und die Philosophie als die Wissenschaft der ersten Gründe. Mit Recht zeigt er das Unhaltbare der Platonischen Ideenlehre und die Untrennbarkeit der Materie und Form. Mit Recht bezeichnet er das Einzelne als den Gegenstand der unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung und steigt von da zum Allgemeinen als dem Gegenstande der Verstandeserkenntniss auf. Kein Denker des Alterthums hat so wahre und scharfsinnige Beobachtungen über die Denkgesetze, das Wesen des Denkens, die Natur, den Menschen, die Tugend, die Familie, den Staat gemacht, als Aristoteles und dennoch konnte auch dieses System nicht genügen. Wir nehmen hier aus der Logik die Kategorieen. Diese haben nicht nur eine subjective, sondern auch eine objective Bedeutung. Es fehlt die Zurückführung derselben auf einen Urbegriff, die Ableitung derselben auseinander und die genaue Hervorhebung derjenigen Begriffe, welche wirklich Kategorieen sind. Schon Aristoteles hat die zwei Kategorieen: Lage und Haben theilweise hinweggelassen, weil man sie auf andere Kategorieen zurückführen kann. Auch haben Raum und Zeit, wie Kant zeigte, als Anschauungen eine Beziehung zur Sinnlichkeit, während die andern Kategorieen Verstandesbegriffe sind. Von der Bewegung ausgehend, kann man unmöglich auf einen persönlichen vollkommenen Geist (Gott) kommen, wie Aristoteles gethan hat. Mit dem grössten Scharfsinn hat er selbst nachgewiesen, dass in jedem Dinge die Materie nicht von der Form und die Form nicht von der Materie getrennt werden kann. Nun will er auf einmal von dieser überall als nothwendig erscheinenden Einheit Gott und der Welt gegenüber eine Ausnahme machen. Während überall in der Natur jede Form ihm nur dadurch Actualität wird, dass sie die Potentialität voraussetzt, die Form ohne Stoff nichts Wirkliches und nichts für

sich Existirendes ist, also jedes Ding nothwendig materiell sein muss, während selbst die Seele als Form des Körpers nicht getrennt von diesem existiren kann, soll Gott als stofflose Form, also in einem undenkbar Zustande existiren und — eine reine Unmöglichkeit — als stofflose Form persönlicher Geist sein. Die Form muss endlich wohl von dem Formgebenden unterschieden werden. Die Seele ist mehr, als die Form des Körpers, sie ist das Formgebende desselben. Der Dualismus Plato's, der durch die Trennung der Idee und der Materie hervorgerufen wird, soll durch die Einheit des Stoffes und der Form im Dinge überwunden werden und wird durch die Trennung der Form in Gott von der Materie der Welt aufs Neue hervorgerufen. Das Mangelhafte der astronomischen Weltanschauung theilt Aristoteles mit allen griechischen Philosophen. Da der *νοῦς* nicht getrennt von der Welt existirt, so kann er auch nicht von Aussen her in den Menschen kommen, und die Unterscheidung des thätigen und leidenden *νοῦς* ist daher durchaus unhaltbar. Wenn der *νοῦς* persönlicher Gott ist und als persönlicher Gott von Aussen in den Menschen kommt, so müsste noch eine andere Person im Menschen sein, welche von seiner eigenen zu unterscheiden wäre. Der Mensch ist aber durchaus nur eine und keine Doppelperson; so wird der Dualismus, welchen Aristoteles überwinden will, nicht nur in die Form und den Stoff durch die Trennung der reinen Form von der Materie, durch die absolute Trennung Gottes und der Welt aufs Neue begründet, sondern durch die Annahme des göttlichen *νοῦς* im Menschen auch in diesen übertragen.

§. 13. Nachsokratische Philosophie.

Die Periode des allmäligen Verfalles und Unterganges der alten Philosophie beginnt etwa um 300 v. Chr. mit der Gründung des Stoicismus und dauert bis zum Schlusse der heidnischen Philosophenschulen 529 v. Chr. Sie umfasst also einen Zeitraum von achthundert Jahren. In diese Zeit fallen die nacharistotelischen Systeme, der Eklekticismus und Neuplatonismus.

Da die Freiheit des Staates zuerst in Macedonien, dann im Römerthum untergeht, so verliert die auf das Ganze des Volkes und Staates gerichtete Politik ihre Bedeutung. Die Philosophie hat eine subjective und praktische Richtung.

Die nacharistotelischen Systeme sind der Stoicismus, der Epikureismus und die Skepsis. Die Hauptvertreter des älteren griechischen Stoicismus sind Zeno, Kleanthes und Chrysippos.

Zeno aus Kittion in Cypern (geb. um 340 v. Chr., gest. 260 v. Chr.) begründete die stoische Philosophie, Kleanthes aus Assos (Vor-

stand der Stoa 260 v. Chr.) führte sie weiter, Chrysippos aus Soli in Cilicien (geb. 282, gest. 209 v. Chr.) war der Vollender der älteren Stoa.

Der Zweck des Lebens ist die Tugend (*ἀρετή*). Diese Tugend oder Vollkommenheit hat eine dreifache Richtung. Sie ist entweder Vollkommenheit in der Erkenntniss unseres Geistes (*ἀρετὴ λογική*) oder in der Erkenntniss der Natur (*ἀρετὴ φυσική*), oder die Vollkommenheit der sittlichen Gesinnung und des sittlichen Handelns (*ἀρετὴ ἠθική*). Die Philosophie zerfällt nach dem Zwecke dieser dreifachen Richtung der Tugend in Logik, Physik und Ethik. Die wichtigsten Theile sind die Ethik und Physik. Die Ethik ist der letzte Zweck, Physik und Logik nur Mittel.

Die Logik umfasst Rhetorik, Dialektik, die Erkenntnistheorie und Untersuchungen über die Begriffe. Die wichtigsten Theile sind die Erkenntnistheorie und die formale Logik. Ihre Erkenntnistheorie ist sensualistisch. Die Seele ist eine unbeschriebene Tafel. Die äussern Objecte wirken auf sie; so entstehen die Elemente der Erkenntniss, die Vorstellungen. Die Vorstellung ist ein Eindruck in der Seele (*τύπωσις ἐν ψυχῇ*), dem Abdruck des Siegels in Wachs zu vergleichen. Aus vielen gleichartigen Erinnerungen entsteht die Erfahrung (*ἐμπειρία*). Durch Zusammenfassen der Vorstellungen entstehen die Begriffe. Durch Schlüsse entstehen die allen gemeinschaftlichen Ideen, welche das Denken und Handeln bestimmen (*κοινὰ προλήψεις* und *ἐννοιαί*). Sie sind keine angeborenen Ideen, sondern werden nach der Natur des Denkens von Allen in gleicher Weise abgeleitet. Die Wissenschaft hängt von den Begriffen, die Begriffe von den Vorstellungen ab. Es kommt also Alles auf die Wahrheit der Vorstellung an. Eine wahre Vorstellung ist eine begriffliche Vorstellung (*φαντασία καταληπτική*). Eine wahre oder begriffliche Vorstellung ist eine solche, welche von einem wirklich existirenden Gegenstande kommt und sich ganz dem Gegenstande gemäss in uns abdrückt.¹ Was soll aber entscheiden, dass die Vorstellung von einem existirenden Gegenstande abstammt und diesem entspricht? Dies kann allein die überwältigende Stärke und Ueberzeugungskraft² der Vorstellung. Sie ist das Kriterium für die Wahrheit derselben. Es liegt in dieser Ueberzeugungskraft eine Nöthigung ihr beizustimmen (*συγκατάθεσις*). Da die Stoiker alle wahre Erkenntniss auf die wahre Vorstellung zurückführen, und diese dem einzelnen Gegenstande entspricht, so haben nur die einzelnen Dinge Realität. Das Allgemeine ist nur

¹ Ἡ ἀπὸ τοῦ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη. Sext. Emp. advers. Mathem. VII. 244.

² Ἐνάργεια.

von uns gedacht. Die Stoiker haben die Ansicht, welche man später Nominalismus nannte. In der formalen Logik schliessen sich die Stoiker an Aristoteles an. Sie unterscheiden sich in der Kategorienlehre von diesem dadurch, dass sie die einzelnen Kategorien auf einen obersten Begriff zurückführen, dass sie eine kleinere Zahl von Kategorien aufstellen und dass sie die einzelnen Kategorien auseinander ableiten. Der oberste Begriff ist das Seiende, später Etwas ($\tau\acute{\iota}$). Unter das Etwas gehören das Substrat ($\tau\acute{o} \upsilon\pi\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$), die Eigenschaft ($\tau\acute{o} \pi\omicron\iota\acute{o}\nu$), die Beschaffenheit ($\tau\acute{o} \pi\acute{\omega}\varsigma \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$), und die Beschaffenheit in Beziehung auf ein Ding ($\tau\acute{o} \pi\rho\acute{o}\varsigma \tau\iota \pi\acute{\omega}\varsigma \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$). In der Schlusslehre haben sie besonders die hypothetischen Schlüsse behandelt.

Physik. Die Erkenntnistheorie der Stoiker richtet sich nach ihrer Physik; jene ist sensualistisch, weil diese materialistisch ist. Sie unterscheiden zur Erklärung der Naturerscheinungen zwei Principien, das Thätige oder Wirkende ($\tau\acute{o} \pi\omicron\iota\omicron\upsilon\nu$) und das Leidende ($\tau\acute{o} \pi\acute{\alpha}\sigma\chi\omicron\nu$). Das Leidende ist der Stoff, die Substanz, an sich gestalt- und qualitätslos, aber gestaltbar. Das zweite Princip ist die Bewegungs-, Gestaltungskraft der Materie ($\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma \kappa\iota\nu\eta\tau\iota\kappa\acute{\eta} \tau\eta\varsigma \acute{\upsilon}\lambda\eta\varsigma$). Beide Principien verbunden bilden das Weltall, sie sind untrennbar, zwei verschiedene Seiten desselben, wie Leib und Seele des Menschen. Die Materie ist der Leib, die gestaltende, bewegende Kraft ist Gott. Alles, was existirt, ist Körper. Auch dieses in der Materie Thätige, sie Gestaltende, Gott ist ein Körper ($\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$). Er ist das künstlerische Feuer ($\pi\acute{\upsilon}\rho \tau\epsilon\chi\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$). Er ist Hauch, Aether, Wärme und da er sich vernünftig bewegt und gestaltet, auch zugleich Verstand, Vernunft des Alls. Das Urfeuer ist ewig, es ist das Wesen Gottes und der Stoff der Welt. Aus dem Wesen des Urfeuers geht die Welt hervor. In ihm sind die vernunftgemässen Keimformen ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\iota \sigma\pi\epsilon\rho\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\iota$). Sie sind materiell das, was bei Plato die Ideen ideal sind. Durch Verdichtung gehen die Elemente aus dem Feuer hervor und durch Verdünnung in dasselbe zurück. Aus diesen entsteht das Einzelne des Dinges. Wie die einzelne Welt entsteht, so vergeht sie wieder. Sie geht durch Verbrennen ($\acute{\epsilon}\kappa\pi\acute{\upsilon}\rho\omega\sigma\iota\varsigma$) unter. Aber immer entstehen und vergehen in unendlicher Anzahl die Welten. Der dynamische Process des Feuerstoffes ist Herakleitos entlehnt. Die Seele ist ein Ausfluss ($\acute{\alpha}\pi\acute{o}\rho\rho\omicron\iota\alpha$) des Urfeuers. Sie ist daher selbst Feuerstoff, körperlich. Die einzelne Seele ist vergänglich. Die Vernunft ist das Herrschende ($\tau\acute{o} \eta\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$) in der Seele. Wie von dem Kern eines Polypen, gehen von der Vernunft die übrigen Seelenvermögen, gleich den in das Meer hineinragenden Fangfüssen, aus. Diese Vermögen sind die fünf Sinne, das Sprachvermögen, die Zeugungskraft. So hat die Seele, die Vernunft als Herrscherin mit eingeschlossen, acht Vermögen.

Ethik. Während die Stoiker in der Physik Anhänger des Herakleitos sind, sind sie in der Ethik veredelte Cyniker. Die Grundlage der stoischen Ethik ist ihre Physik. Das Weltfeuer ist die innere, wirkende Natur, die Vernunft, Gott. Es ist das in uns gesetzmässig, nothwendig Wirkende. Das Princip der Ethik ist darum ein Leben gemäss dem Weltfeuer, oder, was eines ist, gemäss Gott, der Vernunft, der Natur. Der Zweck alles Strebens ist Tugend. Sie ist das höchste Gut (τέλειον ἀγαθόν). Im absoluten Sinne ist nur die Tugend ein Gut, nur die Sünde ein Uebel. Ohne Tugend sind alle übrigen Güter gleichgültig. Doch nehmen die Stoiker einen relativen Werth der Güter an; sie behaupten, da sie von der Natur ausgehen, dass die äusseren Güter der Natur gemäss, die Uebel der Natur zuwider seien. Sie unterscheiden Güter, welche einen relativen Werth haben (ἀξίαν ἔχοντα), die keinen Werth haben (ἀπαξίαν ἔχοντα) und absolut gleichgültige Dinge. Die Tugend ist im Sokratischen Geiste ein Wissen des Guten, lehrbar und eine Tugend. Die wahre Tugend ist das aus der sittlichen Gesinnung oder Ueberzeugung hervorgehende sittliche Handeln (κατόρθωμα). Das äussere gesetzmässige Verhalten ist bloss das Geziemende oder Schickliche (τὸ κατ᾽ ἥκον). Die Tugend macht allein wahrhaft glücklich. Ein Krösos wird durch einen Obolos nicht reicher, das ägäische Meer wird durch einen Wassertropfen nicht stärker. Nicht das Aeussere, die Absicht, die Gesinnung entscheidet bei der Sittlichkeit. Nicht ein mehrmaliges zufälliges Treffen, sondern die Geschicklichkeit des Zielens macht den guten Schützen. Alle Menschen sind entweder Weise oder Thoren. Ein Mittleres giebt es nicht, da nur die Tugendhaften die Weisen, die Lasterhaften die Thoren sind und zwischen Tugend und Sünde kein Mittleres existirt. Der Tugendhafte ist der Freie, Bedürfnisslose, einzig Glückselige. Ihm ist der Selbstmord (ἐξαγωγή) erlaubt, da er als Weiser allein einsieht, ob ein genügender Grund zum freiwilligen Ablegen des Lebens und zur Rückkehr in das Urfeuer vorhanden ist. Selbst die Besten sind den Stoikern nur auf der Stufe des Fortschrittes (προκοπή) begriffen. Man kann sie daher selbst nach ihrem Tugendbegriffe, da sie nur nach Tugend streben, aber sie nicht haben, nicht im stoischen Sinne Weise nennen. Denn selbst Sokrates, Antisthenes, Diogenes werden von den Stoikern nur zu den Fortschreitenden gezählt.

Der Stoicismus ist in seiner Theorie unhaltbar. Das Kriterium der Wahrheit soll die begriffliche Vorstellung sein, diese eine solche, die von einem existirenden Gegenstande kommt und diesem ganz entspricht. Dies ist zwar ganz richtig, aber die Stoiker finden selbst auch in der letzten Behauptung noch kein Kriterium der Wahrheit. Denn immer entsteht noch die Frage: Wodurch wissen wir, dass der Gegenstand existirt und wodurch, dass, wenn er existirt, die Vorstellung des

Gegenstandes dem Gegenstande entspricht? Wir haben ja nur die Vorstellung, nicht den Gegenstand der Vorstellung in uns, wir können nie über die Vorstellung hinaus. Die Stoiker stellen als Princip für die Wahrheit der Vorstellung die lebendige Ueberzeugungskraft (*ἐνάργεια*) auf. Allein auch Vorstellungen im Traume oder solche, welche überhaupt unsere Einbildungskraft hervorrufen, kann eine innere Ueberzeugungskraft als wahr vorstellen. Hier kann nicht die Ueberzeugungskraft, sondern das Bewusstsein einer Aufnöthigung der Vorstellung von Aussen allein entscheiden. Nur das Bewusstsein der Aufnöthigung der Vorstellungen von Aussen, nicht die Ueberzeugungskraft kann die Vorstellungen, welche wir zunächst allein durch einen innern Factor bilden, von denen unterscheiden, welche von einem äussern Factor stammen. Es ist ferner eine Inconsequenz, allgemeine, Allen gemeinsame Ideen, die über das sinnlich Wahrnehmbare hinausgehen, anzunehmen und dennoch zu behaupten, dass sie durch Schlüsse aus der Erfahrung, also zuletzt von den Vorstellungen entstanden sind. Wenn in der Physik das thätige Princip von dem leidenden unterschieden, in jenes die Kraft, in dieses der Stoff verlegt wird, so ist ja die Kraft selbst schon der Stoff, da sie ein Feuer und Gott selbst und als thätige Feuerkraft von den Stoikern Körper genannt wird. Gott ist also in keiner Weise von der Welt zu unterscheiden. Da die Materie und Gott ewig und beide unzertrennlich sind, so lässt sich kein Entstehen und Aufhören der Welt denken. Die Welt ist nothwendig ewig, wie ihre beiden unzertrennlichen Principien. Es ist eine willkürliche Annahme, die weltgestaltende Kraft, Gott, als Feuer anzunehmen; denn mit dem Feuer erhalten wir nur einen Stoff einer bestimmten Qualität und können aus einem solchen unmöglich alle andern entgegengesetzten Qualitäten ableiten, oder, wie die Stoiker thun, alle Keimformen der Dinge in das Feuer verlegen. Da die Seele Feuer, ein Ausfluss des Urfeuers und dieses Vernunft ist, wie kommt man dazu, von der Vernunft noch andere Seelenvermögen zu unterscheiden, die doch auch nur Theile des im Körper wirkenden Weltfeuers sind? Wie kann überhaupt ein Element einer bestimmten exclusiven Qualität (der Wärme) als denkend, vernunftgemäss handelnd betrachtet werden? Wenn endlich nur die vollkommen Tugendhaften Weise und alle andern Thoren und selbst die Vollkommeneren nur zur Tugend Fortschreitende sind, so entsteht daraus die schon im Alterthum gegen die Stoiker gezogene Consequenz, dass in diesem Falle gar keine Weisen existiren. Denn, wer sich der Tugend nur nähert, nur nach ihr strebt, hat sie noch nicht, ist also im stoischen Sinne kein Weiser, und, da es nach den Stoikern nur Weise und Thoren giebt, selbst ein Thor. Der Zweck der Tugend ist also ein unerreichbarer, also ein zweckloser Zweck. Man kann sich unmöglich einen Zweck vorsetzen, der doch nicht erreicht

werden kann. Das Wesen der Tugend besteht nicht allein im Wissen, in der Einsicht. Denn die Erfahrung zeigt uns, dass auch Einsichtige nicht tugendhaft sind, dass das Handeln mit dem Wissen im Widerspruche ist. Der Selbstmord kann nach stoischen Grundsätzen deshalb nicht erlaubt sein, weil nur der Weise weiss, ob die begründete Veranlassung zu dieser That für ihn vorhanden ist. Da es aber nach den Stoikern selbst keinen vollkommen Tugendhaften, also auch keinen wahren Weisen giebt, so muss dieses Wissen mit Recht bezweifelt werden.

Die dem Stoicismus entgegengesetzte praktische Richtung hat der Epikureismus.

Der Gründer ist Epikuros aus dem atheniensischen Demos Gargettos (geb. um 342, gest. 270 v. Chr.). Auch er hat die Dreitheilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik. Die Logik wird Kanonik genannt, da sie die Richtschnur (Kanon) der Erkenntniss lehrt. Die Philosophie ist dem Epikur eine Thätigkeit, welche das Leben durch Reden und Denken glücklich macht.¹

Kanonik. Die letzte Quelle aller Erkenntniss ist die sinnliche Wahrnehmung (*αἰσθησις*), aus der Wiederholung der gleichen Wahrnehmung geht der Begriff (*πρόληψις*) hervor. Er ist das vom Gedächtniss festgehaltene allgemeine Bild des Wahrgenommenen. Die Vorstellungen oder Wahrnehmungen sind körperliche Bilder, die sich von den Gegenständen ablösen und sich in unsere Seele schieben. Alle Wahrheit beruht auf der Wahrheit der letzten Erkenntnisquelle, auf dem Zeugnis der Sinne, welches entweder bestätigend oder verwerfend ist. Beide Zeugnisse, die bestätigenden und verwerfenden, sind entweder direct oder indirect. Das stärkste Zeugnis ist das direct bestätigende. Die dritte Quelle der Erkenntniss ist das Urtheil (*ὑπόληψις*). Der Irrthum liegt darin, dass man ohne das Zeugnis der Sinne urtheilt. Darum ist das blosses Urtheil Meinung (*δόξα*) und kein Wissen. Die Definitionen, Eintheilungen und Schlüsse können das allein für die Wahrheit der Erkenntniss nothwendige Sinnenzeugnis nicht ersetzen.

Physik. In diesem Theile der Philosophie sind die Epikureer Anhänger der Atomisten. Aus Nichts wird Nichts und Etwas wird nicht zu Nichts. Daher muss Etwas sein, aus dem Alles wird, und in welches es vergeht. Dieses anfangs- und endlose Etwas sind die Atome. Damit die Atome zusammenkommen und aus ihnen Körper werden, müssen sie sich bewegen. Ohne leere Zwischenräume giebt es keine Atome, ohne leeren Raum keine Bewegung. Daher sind zwei Principien

¹ Sext. Empir. ad Mathem. XI, 169. *Ἐνέργειαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιούσαν.*

der Weltentstehung, Atome und leerer Raum. Die Atome haben Gestalt, Grösse und Schwere. Sie sind schwer, bewegen sich darum mit gleicher Geschwindigkeit von oben nach unten. Einzelne Atome weichen von der durch die Schwere bedingten senkrechten Richtung ab und dadurch werden die Verbindungen der Atome ermöglicht. Man bedarf keiner Götter zur Weltentstehung. Auch die Seele ist, wie alles Existirende, körperlich und besteht aus den feinsten und runden Atomen. Ihr Stoff ist ein luftartiger, hauchartiger und namenloser, der feinste, als Grund der Empfindung.¹ Wie die Seele beim Entstehen aus Atomen zusammengesetzt wird, so trennen sich ihre Atome beim Tode und von Unsterblichkeit kann darum keine Rede sein.

Ethik. Die Epikureer, Anhänger der Atomistik in der Physik, sind in der Ethik veredelte Cyrenaiker. Die Veredlung mag, wie bei dem aus dem Cynismus hervorgegangenen Stoicismus, ihre letzte Quelle in den idealisirenden Einflüssen des Platonismus gefunden haben. Der Unterschied vom Cyrenaismus zeigt sich darin, dass dieser sich die Lust des Augenblicks zum Zwecke setzt, die körperliche Lust als die höchste betrachtet, die positive und gesteigerte Lust verlangt, während der Epikureismus die Summe aller theilweisen Lust, aller Lustmomente der Gegenwart, also auch der Vergangenheit, die einst Gegenwart war, und der Zukunft, die es einmal sein wird, zum höchsten Zwecke macht, die geistige Lust der körperlichen, die negative der positiven, die Lust der Einschränkung und Mässigung der möglichsten Steigerung vorzieht.

Allein auch diese Lehre ist, den Anforderungen der Wissenschaft zu genügen, nicht im Stande. Wir können ohne Urtheil nicht erkennen. Wie soll im Urtheil die blosser Meinung und nicht das Wissen liegen? Wir wissen ja nur durch das Urtheil. Es soll die Wahrheit durch das Sinnenzeugniss bestätigt oder nicht bestätigt werden. Ist hiezu nicht nöthig, dass geurtheilt werde, ob eine Bestätigung durch die Sinne vorhanden ist, oder ob diese fehlt? Man kann daher die Vorstellung und den Begriff nicht so vom Urtheile trennen, dass in jenen die Wahrheit, in diesem die Meinung liegt. Im Gegentheile bleibt unsere Vorstellung und unser Begriff so lange unsicher, als wir sie nicht untersucht haben und durch den Abschluss der Untersuchung zu einem bestimmten Resultate gekommen sind, was nur durch das Urtheilen geschehen kann. Was in der Physik ferner gegen die Haltbarkeit des Atomismus geltend gemacht wird, spricht auch gegen den Epikureischen. Atome sind als Körper noch theilbar, also nicht letzte Bestandtheile, leerer Raum wäre eine Ausdehnung ohne Körper; die Ausdehnung ohne Körper ist aber nur eine innere Anschauung, welche durch Lostrennung vom Körperlichen

¹ Johannes Stobaios, Eclog. phys. I, 798.

entsteht. Das Nebeneinander wird erst durch das Nebeneinanderseiende wirklich. Durch ein nothwendiges Zusammenkommen von Atomen lässt sich die Weltentstehung noch nicht erklären; und wie wird die senkrechte Linie der nach unten fallenden Urkörperchen eine schiefe? Allerdings findet ein Abweichen von der senkrechten Linie statt und muss stattfinden, wenn die in Parallele sich nebeneinander bewegenden Atome sich berühren sollen. Aber welche Atome kommen und wie kommen sie zu dieser abweichenden Linie? Eine nichts erklärende, kindische Ansicht ist die Erklärung der Vorstellung als eines von dem Gegenstande sich lostrennenden Bildes, eben so willkürlich die Annahme der eigenthümlichen Beschaffenheit der Seelenatome. Seine Unfähigkeit, das Wesen der Empfindung aus dem Stoffe zu erklären, spricht der Epikureismus schon dadurch aus, dass er für die Empfindung einen namenlosen¹ Stoff annimmt, dessen Wesen zu begreifen er ausser Stande ist.

Die dritte Form der nacharistotelischen Philosophie ist der Skepticismus. Man unterscheidet den ältern Skepticismus, die mittlere und neuere Akademie. Auch hier herrscht, wie bei den beiden vorigen Systemen, der praktische Zweck vor. Auch hier ist das Ziel die Glückseligkeit; doch ist der subjective Standpunkt, da Alles auf das Subject zurückgeführt wird, noch schroffer, indem die Erkenntniss des Objectes aufgegeben wird.

Der Gründer des ältern Skepticismus ist Pyrrhon aus Elis, Zeitgenosse Alexanders, des Grossen. Der bedeutendste Schüler ist Timon von Phlius (um 270), Verfasser der Sillen (*σίλλοι*) oder Spottgedichte gegen die Anhänger des Dogmatismus. Nichts ist an sich in Wirklichkeit; es ist nicht mehr und nicht weniger, als das andere. Für jede Behauptung hat das Subject einen Grund, für die entgegengesetzte Behauptung hat auch ein anderes Subject seinen Grund. Wer soll entscheiden, was wahr ist? Auch der Entscheidende wäre immer wieder ein Subject. Gleicher Grund steht gleichem Grunde entgegen. Ich muss daher mein Urtheil aufschieben, die objective Wahrheit läugnen, sie bezweifeln. Es herrscht eine Unbegreiflichkeit der objectiven Wahrheit (*ἀκαταληψία*). Die Pyrrhonische Schule wurde darum auch die ephektische, aporetische, skeptische, akaleptische genannt. Sie hat die Wahrheit nicht, sie sucht sie; daher heisst sie auch die zetetische. Die Folge dieser theoretischen Unerkennbarkeit der Wahrheit ist eine praktische, die Gemüthsruhe (*ἀταραξία*). Sie ist das Ziel aller Philosophie.

Den Skepticismus erneuerte Aenesidemus aus Knossos zur Zeit Christi, Sammler der Hauptgründe gegen den Dogmatismus, alle von der

¹ Joh. Stob. Eclog. phys. libr. I, 798: *Τὸ δὲ κατονόμαστον τὴν ἐν ἡμῖν ἐμποιεῖν αἰσθῆσιν · ἐν οὐδενὶ γὰρ τῶν ὀνομαζομένων στοιχείων εἶναι αἰσθῆσιν.*

Verschiedenheit der Subjecte, ihrer Zustände, Sinneswerkzeuge, Verhältnisse, Eigenschaften, Stellung zu den Gegenständen hergenommen. Der geistvollste, spätere Skeptiker ist Sextus Empiricus (um 190 n. Chr. lebend). Seine Schrift von den Pyrrhonischen Sätzen und die gegen die Mathematiker zeigen ihn uns nicht nur als scharfsinnigen Denker, sondern auch als eine wichtige, viele Bruchstücke verloren gegangener Schriftsteller enthaltende Quelle der griechischen Philosophie.

Die Platonische Schule zeigt sich in späterer Entwicklung als mittlere und neuere Akademie skeptisch.

Der Gründer der mittleren Akademie ist Arkesilas oder Arkesilaos aus Pitane (geb. um 316, gest. 241). Er entwickelt seinen Skepticismus polemisch gegen die Stoiker, indem er das stoische Erkenntnissprincip der Wahrheit bekämpft. Die Ueberzeugungskraft, welche der Grundcharakter der begrifflichen Vorstellung nach den Stoikern sein soll, kommt, wie er sagt, eben so der falschen, wie der wahren Vorstellung zu. Wir wissen nichts, ja nicht einmal dieses wissen wir, dass wir nichts wissen. Die Form des Vortrages war wieder die dialogische und die Skepsis wurde auf Sokrates zurückgeführt. Daher muss man mit dem Urtheil anhalten. Im Theoretischen ist es so; allein im Praktischen, wo man sich zu entscheiden hat, ist das Princip das Wahrscheinliche oder Wohlbegründete (*τὸ εὖλογον*). Der bedeutendste Nachfolger ist Karneades aus Cyrene (geb. 214, gest. 129). Er bekämpfte nicht nur scharfsinnig das stoische Kriterium der Wahrheit, sondern auch die Beweise für das Dasein der Götter, wie er auch positiv die Unhaltbarkeit des Götterglaubens nachzuweisen suchte. Er verbindet mit seinem Skepticismus den Probabilismus. Das Princip des Handelns ist die Wahrscheinlichkeit (*πιθανότης*). Er unterscheidet wahrscheinliche, wahrscheinliche und unbeanstandete, wahrscheinliche, unbeanstandete und allseitig erforschte Vorstellungen und nahm verschiedene Grade der Wahrscheinlichkeit an. Die neuere Akademie wendet sich wieder dem Dogmatismus zu. Ihre Hauptvertreter sind Philo von Larissa, zur Zeit des ersten mithridatischen Krieges, und Antiochos von Askalon. Ihr Charakter ist Verschmelzung der Skepsis mit Platonischen, stoischen und Aristotelischen Ideen. Auch die skeptischen Anschauungen können nicht genügen. Die verschiedene Subjectivität des Menschen hebt die Wahrheit nicht auf; denn es giebt allgemein gültige und nothwendige Sätze, in denen das vernünftige Bewusstsein der Menschheit übereinstimmt, Thatsachen nicht des einzelnen, sondern des allgemeinen Bewusstseins. Schon dadurch, dass wir von verschiedenen subjectiven Zuständen, Eigenschaften, Thätigkeiten, Verhältnissen sprechen, setzen wir das Objective voraus, ein Ansich der

Dinge, Etwas, das ist, abgesehen von den subjectiven Zuthaten. Indem wir verschiedene subjective Auffassungen setzen, kommen wir dadurch auf sie, dass wir sie von der Allen gemeinsamen Auffassung der denkenden Subjecte, dem vernünftigen, allgemeinen und nothwendigen Denken unterscheiden. Consequent muss das Resultat des Nichtwissenkönnens das sein, dass wir auch das nicht wissen, dass wir nichts wissen. Diese Consequenz ist sogar von dem Gründer der mittleren Akademie gezogen worden. Diese Consequenz aber hebt die Skepsis selbst wieder auf. Denn, wenn wir nicht wissen, dass wir nichts wissen, so ist es auch nicht gewiss, nicht Wahrheit, dass wir nichts wissen, wir müssen an unserm eigenen Zweifel zweifeln. Der Zweifel vernichtet sich selbst. Darum ging auch die mittlere Akademie in die neuere, der Skepticismus allmählig wieder in den Dogmatismus über. Wenn Alles ungewiss ist, kann man unmöglich ruhig sein, theoretisch nicht, weil der Mensch von Natur den Trieb zu wissen hat, praktisch nicht, weil wir auch bei dem besten Handeln über irgend eine vernünftige Folge desselben immer im Ungewissen sind. Es giebt aber keinen beunruhigenderen Zustand, als den Zustand der Ungewissheit. Folglich wird der vom Skepticismus gesetzte Zweck der Gemüthsruhe nicht erreicht. Wenn es keine Wahrheit giebt und nur Wahrscheinlichkeit unsere Handlungen leitet, so ist kein Grund vorhanden, warum wir das, was wir theoretisch als unerkennbar hinstellen, praktisch ausführen sollten.

Nach den nacharistotelischen Systemen folgt in der Untergangsperiode der alten Philosophie der Eklekticismus. Schon in der neuern Akademie, deren Hauptvertreter Philo von Larissa und Antiochos von Askalon, Cicero's Lehrer, sind, zeigt sich dieses Streben, verschiedene philosophische Systeme zu verschmelzen. Dann aber ist dieser Charakter vorzugsweise der römischen Philosophie eigen. Zuerst verpflanzte Quintus Ennius, der Epiker (geb. 240 zu Rudiä in Campanien, gest. 169 v. Chr.), die griechische Philosophie nach Rom. Dann wurden die Römer durch eine Deputation der Häupter der akademischen, peripatetischen und stoischen Schule von Athen (156 v. Chr.) mit den verschiedenen Lehren der griechischen Philosophie bekannt. Auch die Vorsteher der stoischen Schulen, der den Stoicismus in Rom verbreitende Panätius aus Rhodus (geb. um 175, gest. um 112) und Posidonius von Apamea, Lehrer zu Rhodus (geb. um 135, gest. um 51 v. Chr.) wirkten zu demselben Zwecke und neigten sich zum Eklekticismus hin. Die Römer haben keine Nationalanlage zu speculativer Philosophie. Ihre Geistesgaben sind vorzugsweise praktisch, der Sitte, dem Staate, dem Rechte und der Gesetzgebung zugewandt. Hierin zeichneten sich ihre Leistungen besonders aus.

M. T. Cicero (geb. zu Arpinum 106 v. Chr., gest. 43 v. Chr.) ist,

wie in der Politik, so auch in der Philosophie Vermittler der Extreme und Hauptvertreter des römischen Eklekticismus, theoretisch gemässigter neuerer Akademiker, praktisch milderer Stoiker. Den römischen Eklekticismus vertritt auch die Schule der Sextier (zu Rom, im Anfang der christlichen Zeitrechnung). An diese schliessen sich die Stoiker der Kaiserzeit Cornutus, Seneca, Musonius, Epiktet, Marc Aurel, die spätern Cyniker, die Peripatetiker der Kaiserzeit, die Platoniker in den ersten christlichen Jahrhunderten an.

Der Eklekticismus zeigt sich immer dann, wenn die eigene selbstständige Produktionskraft des philosophischen Geistes in einem Volke aufhört, oder, wenn ihm bei der Aufnahme der Philosophie die Anlage zu eigenem philosophischen Schaffen fehlt. Er ist daher gewöhnlich der Schlussstein in der philosophischen Entwicklung und mit Auslegung und Kritik der vergangenen Systeme, von denen er zehrt, verbunden. Wenn die einzelnen Systeme nicht genügten, konnte noch viel weniger eine nach Geschmack und Zeitverhältnissen vorgenommene Zusammenstoppelung derselben befriedigen.

Die dritte und letzte Form der alten Philosophie in der Zeit ihres Unterganges ist der Neuplatonismus oder alexandrinische Synkretismus.

Das von Alexander, dem Grossen, gegründete Alexandria erhielt mit Aegypten nach Alexanders Tode (323 v. Chr.) der Feldherr Ptolomäus Lagi. Er vereinigte mit Aegypten Libyen, Cyrene, Arabien, Palästina, Cölesyrien und Cypern. Tausende von Juden wurden von ihm seit der Eroberung Palästinas 320 v. Chr. in Aegypten eingeführt. Alexandria, die Residenz der Ptolomäer, war nach seiner Lage am Mittelmeere der Stapelplatz für die Menschen, Producte und Ideen dreier Welttheile. Hier begegneten sich Aegypter, Juden, Macedonier, Asiaten, Griechen. Ptolomäus Lagi sammelte wissenschaftliche Werke und berief Gelehrte aller Nationen. Er gründete das Museum, einen Theil des königlichen Palastes mit Gärten und Säulenhallen, mit einem eigenen Fond und besonderen Vorstehern. Hier lebten die Gelehrten von verschiedenen Fächern; die jüdischen machten für sich eine eigene Gesellschaft aus. Das Museum hatte eine berühmte Bibliothek. Dazu gehörte auch die Büchersammlung im Serapistempel oder das Serapeum. Die Philosophie hatte unter den Heiden mit Unglauben geendet. Das Christenthum war durch Constantin den Grossen, welcher 311 zum Christenthum überging, herrschende Staatsreligion geworden. Auch in Alexandria bildete sich seit dem zweiten christlichen Jahrhunderte eine Bildungsschule christlicher Denker. Es entstand durch das Begegnen verschiedener Nationen, Philosophieen und Religionen in Alexandria unter den Ptolomäern, deren Hofsprache die griechische wurde, das Streben, ver-

schiedene Religionen des Orients und Occidents und verschiedene Philosophien in eine befriedigende Weltanschauung zu verschmelzen. Man war des Zweifels müde. Das Subject mit seinen Zweifeln sehnte sich nach einem Höhern. Auch hier ist ein subjectiver Standpunkt, aber das Subject wird gedacht in einer Richtung zu einem Höheren, dem Göttlichen. Die Philosophie erhält einen theosophischen, religiösen Charakter. Der Platonismus mit seiner idealen Richtung, welcher sich jenseits der Welt der Erscheinung einer höhern Ideenwelt zuwendet und in ihr allein das Unveränderliche erblickt, wird aus der griechischen Philosophie besonders herausgewählt, um die Grundsubstanz in dieser philosophischen Ideenverschmelzung zu bilden. Dies geschieht der Religion des Juden-, Christen- und Heidenthums gegenüber. Wir unterscheiden demnach drei Gestalten des alexandrinischen Synkretismus, 1) die jüdisch-griechische, 2) die christlich-griechische, 3) die heidnisch-griechische Gestalt.

Jüdisch-griechischer Synkretismus. Die erste Folge der jüdisch-griechischen Bildung in Alexandria ist die Uebersetzung der so genannten Siebenzig, eine Uebersetzung des A. T. ins hebraisirende Griechische, deren älteste Theile, wie der Pentateuch, in die Zeit des Ptolomäus Philadelphus (284—247 v. Chr.) fallen. Die ganze Uebersetzung war um 130 v. Chr. zum Abschlusse gebracht. Vertreter der jüdisch-alexandrinischen Philosophie sind der Alexandriner Aristobulos unter Ptolomäus Philometor (181—145 v. Chr.) und Philo der Jude (Gesandter der alexandrinischen Juden an den Kaiser Cajus in Rom (40 n. Chr.; 20 v. Chr. geb., 41 n. Chr. gest.)). Sie suchten die Ideen des Judenthums mit der griechischen, besonders Platonischen Philosophie zu verschmelzen.

Aristobulos leitet die griechische Weisheit von der alttestamentlichen Offenbarung ab. Er wendet die allegorische Auslegung in der Bibel an. Die Welt ist aus einem vorhandenen Stoffe durch Gott gebildet. Das Mittelwesen zwischen Gott und Welt, vor Himmel und Erde existirend, ist die Weisheit (*σοφία*). Sie ist die in der Welt wirkende Gotteskraft. Gott ist ausser der Welt und wirkt durch die personifizierte Weisheit, seine Kraft, in ihr. Man kann Gott nicht durch die menschliche Seele, sondern nur durch den *νοῦς* erschauen (Anklang an die peripatetische Philosophie). Wir haben Bruchstücke seines Commentars zum Pentateuche bei Clemens Alexandrinus und Eusebius.

Bei Philo herrscht die allegorische Deutung der alttestamentlichen Schriften vor. An die Stelle des buchstäblichen Sinnes setzt er den mystischen. Die anthropomorphischen und anthropopathischen Vorstellungen Gottes im A. T. sollen die bildliche Auslegung rechtfertigen. Doch verwirft deshalb Philo das Ceremonialgesetz seiner Religion nicht.

Seine Lehre ist Verschmelzung von Judenthum und Platonismus; doch bleibt er nicht bei der Platonischen Idee des Guten stehen. Gott steht ihm höher, als die Tugend, die Wissenschaft, die Idee des Guten und des Schönen. Er ist unbegreifbar und unsagbar. Mit der unreinen Materie darf er nicht in Berührung kommen. Zur Vermittlung Gottes mit ihr werden immaterielle Kräfte oder Ideen angenommen. Die höchste Kraft ist die schaffende (*δύναμις ποιητική*), sie wird in der Schrift auch Gott genannt, die zweite Kraft ist die in der Welt herrschende (*βασιλική*), sie heisst Herr (*κύριος*). Die oberste weltschaffende Kraft ist der Logos. Er ist der Ort der Ideenwelt. Dieser *λόγος* ist im Menschen und in der Welt. Im Menschen ist er, wie in der Welt, ein zweifacher, ein innerlicher (*ἐνδιάθετος*) und ein sich nach Aussen wendender (*προφορικός*). Jener ist das Denken, dieser das Wort. Der erste oder innere Logos ist in der Welt der Logos der unkörperlichen Ideen, der sich nach Aussen bewegende Logos in den sichtbaren Dingen. Philo nimmt eine Unterordnung des Logos unter Gott an. Der Logos ist wie der Wagenlenker, dem die übrigen Kräfte gehorchen. Gott selbst aber ist der Herr des Wagens. Die Materie ist qualitätlos, ein Nicht-sein und aus ihr wird durch Vermittlung des Logos die Welt geschaffen. Im innern Logos ist die intelligible Welt, oder die Welt der Ideen, der äussere Logos wendet sich nach Aussen und ist so in der realen Welt oder der Welt in der Erscheinung. Er ist in den sichtbaren Dingen der *λόγος σπερματικός* (Anklang an den Stoicismus). Er ist die vermittelnde, Welt schaffende, von Gott ausgehende, höchste, als Person gedachte Kraft. Die Sprache und der Ideenkreis des Philo sind wichtig zum Verständnisse der Entwicklung des ersten dogmatischen Christenthums.

Christlich-griechischer Synkretismus. Auch dieser geht, wie der jüdische, von Alexandria aus. Nach dem Vorbilde der Philosophenschule dieser Stadt entstand auch hier eine heilige Schule (*διδασκαλεῖον ἱερῶν λόγων*); es galt hier das Studium der griechischen Wissenschaft für die Bekenner des Christenthums. An dieser Schule war im zweiten Jahrhunderte (um 180 n. Chr.) Pantänus, früher stoischer Philosoph, Vorsteher. Aus dieser Schule gehen die Hauptvertreter der christlich-theologischen Wissenschaft, christliche Religionsphilosophen, Athenagoras, Clemens von Alexandria und Origenes hervor. Die Reihe der Philosophen im Christenthume wird vor ihnen mit Justin, dem Märtyrer, eröffnet.

Flavius Justinus aus Flavia Neapolis (Sichem) geb. um 100, gest. um 166 n. Chr., bekannt durch seinen Dialog mit dem Juden Tryphon und die grössere und kleinere Apologie, leitet die Lehren der heidnischen Philosophie und Dichtkunst von dem samenartig überall verbreiteten

göttlichen Logos her. Pythagoras und Plato nehmen ihre Lehre aus Moses und den Propheten. Christus ist der Fleisch gewordene Logos. Justin spricht vom *λόγος σπερματικός* und erinnert damit an die Stoa. Der Grad der Theilnahme am Logos entscheidet die stufenweise Erkenntniss. Christus, der Logos, ist der Erstgeborene Gottes, an welchem jeder Theil hat. An die Stelle des Ritualgesetzes hat er das Sittengesetz gestellt.

Nach des Apologeten Athenagoras aus Athen (177 n. Chr.), vielleicht Vorsteher an der Katechetenschule zu Alexandria, Vertheidigungsschrift für die Christen, ist Alles von Gott durch den ewigen Logos gebildet, der aus ihm hervorging als Urbild und wirkende Kraft der Dinge. Der Geist ist ein Ausfluss Gottes, von ihm aus- und zu ihm zurückgehend. In seiner Schrift über die Auferstehung vertheidigt er diesen Glaubenssatz.

Titus Flavius Clemens von Alexandria, daselbst an der Katechetenschule als Lehrer seit 189 n. Chr. wirksam, gest. nach 220 n. Chr., lehrt: Der Logos erleuchtete die Seelen der Griechen und der Juden. Am höchsten unter den Philosophen wird Plato gestellt. Der Christ wählt das mit dem Christenthum Uebereinstimmende aus der alten Philosophie aus. Er bleibt nicht beim Glauben (*πίστις*) stehen. Er will Erkenntniss (*γνώσις*). Die Philosophie führt zur Erkenntniss. Wenn unserer Erkenntniss der Vater unzugänglich ist, so ist doch der Fleisch gewordene Logos, Sohn Gottes (Gottes Macht und Weisheit), erkennbar. Der Geist ist die Kraft des Logos. Bald werden Vater, Sohn und Geist als einander nach der bezeichneten Folge untergeordnete Personen, bald als verschiedene Richtungen in der Thätigkeit eines und desselben Wesens betrachtet. Seine für die Geschichte der griechischen Philosophie wichtigste Schrift sind die *στροφάματα* oder *στροφματεῖς* in acht Büchern.

Origenes, wahrscheinlich zu Alexandria 185 n. Chr. geb., gest. 254 n. Chr., berühmter Bibelforscher und Lehrer an der alexandrinischen Katechetenschule, versucht in seinen vier Büchern über die Grundlehren (*περὶ ἀρχῶν*) die christlichen Glaubenslehren systematisch darzustellen. Was die christliche Trias betrifft, hat der Sohn die zweite Stelle nach dem Vater (*δεύτερος Θεός*); er steht unter diesem, er ist das Abbild des Urbildes, in der Erkenntniss weniger vollkommen, als dieses. Zur Welt ist der Sohn oder Logos Urbild. Der Geist hat Alles, was er ist, vom Sohne; er vermittelt die Gemeinschaft mit Gott und dem Sohne; ihm gebührt die dritte, dem Vater und Sohne untergeordnete Stelle. Die Welterschöpfung ist anfangslos. Es giebt keine ewige Höllenstrafe. Die Abendmahlslehre ist bildlich zu nehmen. Die Bibel wird allegorisch gedeutet. Die Apostel haben nur das Nothwendigste gelehrt, die Jünger der Wissenschaft vervollständigen die Lehre des Christenthums. Auch

das neue Testament ist nur ein Schatten gegen die lichte Erkenntnis, die mit der Wiederkunft Christi gegeben wird.

Heidnisch-griechischer Synkretismus. Er ist die philosophisch wichtigste Gestalt des alexandrinischen Neuplatonismus. Er geht von Alexandria zunächst, sodann von Syrien und Athen aus. Der Begründer ist Ammonios Sakkas (175—250 n. Chr.) zu Alexandria. Seine Schule wurde von ihm um 200 n. Chr. gestiftet. Der Hauptvertreter ist sein Schüler Ploteinos aus Lykopolis (205—270 n. Chr.), sich mit der Philosophie in Alexandria elf Jahre beschäftigend, seit 244 n. Chr. in Rom lehrend. In seinen Enneaden lehrt er: Wenn wir das Höchste finden wollen, so müssen wir über die Ideen, die Intelligenz, die Form und das Sein der Dinge hinaus. Es ist das Höchste weder ein Etwas, noch hat es Quantität, noch Qualität, noch ist es Verstand, noch Seele. Es ist weder in Bewegung, noch in Ruhe, nicht im Raum, nicht in der Zeit, einfach, ohne Form, vor jeder Form, vor der Bewegung und Ruhe. Es ist die zeugende Kraft des Alls. Weder das Denken noch die Wissenschaft kann es bestimmen; nur das selten wie durch Inspiration kommende Schauen, welches besser ist als alle Wissenschaft.¹ Dieses Höchste und Erste ist das Eine (*τὸ ἓν*) oder das Gute (*τὸ ἀγαθόν*). Doch hat es keine positive Wesensbestimmung; denn es ist nur das Eine als die Vielheit ausschliessend und das Gute gegenüber der Welt, in wiefern es ihr Sein und Bestand giebt. Es ist das, was an sich nichts Bestimmtes ist, was aber alles Mögliche werden kann, die Urkraft, die erste Ursache von Allem. Das Urwesen ist der Sonne zu vergleichen, aus der die Lichtstrahlen des Einzelnen hervorgehen, einer unerschöpflichen Quelle, deren überfließende Wellen das Einzelne sind. Dadurch, dass das Einzelne von dem Einen ausströmt oder ausstrahlt, verliert dieses von seinem Wesen und seiner Kraft nichts, so wenig die Sonne dadurch etwas von ihrer leuchtenden Kraft verliert, dass die Strahlen von ihr ausgehen, die Blume dadurch, dass sie den Duft versendet, der Schnee, dass er die Kälte der Luft mittheilt. Das von dem Urwesen Erzeugte ist unvollkommener als das Erzeugende. Je weiter sich das Erzeugte von dem Erzeugenden in der Reihe der Zeugungen entfernt, um so unvollkommener ist es. Es giebt daher Abstufungen der Vollkommenheit in dem Hervorgehen des Einzelnen aus dem Einen. Das erste und darum vollkommenste Erzeugniss des Einen ist die Intelligenz (*νοῦς*), das Denken. Sein Inhalt sind die Ideen, die Urbilder der Dinge. Der *νοῦς* hat die Welt der Ideen, die intelligible Welt (den *κόσμος νοητός*), die Vielheit der Formen der Dinge in sich. Aus dem *νοῦς* geht die Seele hervor, das zweite und darum unvollkommenere

¹ Ennead. VI, libr. IX Cap. 3.

Erzeugniss des Einen durch die dem νοῦς mitgetheilte Kraft. Sie ist das belebende Princip für die Welt, die Gott und die Materie vermittelnde Weltseele. Von der Weltseele gehen die einzelnen Seelen aus. Das Letzte und Unvollkommenste, die Grenze für die Seele ist der Leib, die Materie. Er verhält sich zur Seele, wie der Schatten zum Lichte, wie die schwarze Kohle zum Feuer, das an ihr glüht. Die Materie ist das Urübel (πρῶτον κακόν), die Quelle alles Bösen. Zweck der Philosophie ist das Zurückgehen in das Eine, das Vereinigen mit ihm (ένωσις). Dieses geschieht durch Losschälen von dem Leibe, der Materie, den sinnlichen Begierden und dem sinnlichen Leben oder Vereinfachung (ἀπλῶσις, κάθαρσις). Wir treten über uns hinaus und verlieren das Subject und endliche Object in der Ekstase (ἐκστασις, ἐνθουσιᾶν). Dies ist ein nicht zu beschreibender, beseligender Zustand einer sich und die äussere Welt verlierenden, im Absoluten lebenden Verzückung. Dieser wird nicht durch das Denken, die Wissenschaft, sondern nur durch das Schauen (θέαμα, θεᾶσθαι) erreicht.

Im Sinne Plotins wirkte sein Schüler Porphyrius aus Batanea in Syrien (geb. 233, gest. 304), Erklärer und Vertheidiger der Plotinischen Lehre. Von Syrien aus entwickelte sich diese Anschauungsweise durch Iamblichus aus Chalkis in Cölesyrien (gest. 333 n. Chr.). Er wendete sie als Mittel der Begründung des heidnischen Polytheismus an und begnügte sich nicht mit einer Vereinigung mit dem Einen durch das Schauen, er wollte eine Vereinigung durch die That (ένωσις δραστηρή), wozu ihm die Magie, der Umgang mit Geistern und die Herrschaft über sie dienen sollten. So gehörte auch das magische Element der Philosophie an. Bei seinen vielen Schülern zeigt sich das theurgische Wirken vorherrschend. Je weniger von ihnen Philosophie, je mehr Theologie und Magie getrieben wurde, desto mehr wuchs die an Abgötterei grenzende Verehrung des Iamblichus.

Das synkretistische Element des heidnischen Neuplatonismus wurde am meisten im fünften und im ersten Viertel des sechsten Jahrhunderts in Athen ausgebildet. Es zeigt sich hier mehr ein wissenschaftliches und gelehrtes Bestreben, so in Plutarchos, der Grosse genannt (gest. 433 n. Chr.), dessen Tochter Asklepigeneia und Schüler Syrianus und dem berühmtesten Vertreter dieser Richtung, dem in Constantinopel gebornen und zu Xanthos in Lycien gebildeten Proklos (411—485). Proklos sammelt die alten philosophischen Traditionen, ordnet sie, vermehrt sie und begründet diese Zusammenstellung in dialektischer Methode. Aus der Einheit lässt Proklos Einheiten (ένάδες) hervorgehen, welche auf die Welt wirken; sie sind ihm die Götter (θεοί). Sie stehen dem Urwesen näher oder ferner in einer Stufenfolge. Proklos nahm mit Ausschluss des Christenthums, dem er entgegentrat, alle Religions-

culte auf, und suchte ihre Ideen mit seinen philosophischen in Verbindung zu bringen. Seine Anhänger setzten seine und anderer Neuplatoniker Wunder zur Bekräftigung des heidnischen Cultus den christlichen Wundersagen entgegen. Die Ableitung der Dinge aus den Henaden findet nach einer Trias statt, wozu Proklos schon in Plotin die Grundlage fand. Er unterscheidet die intelligibeln, intelligibel- intellectuellen und intellectuellen Wesen. Die ersten werden auf das Sein, die zweiten auf das Leben, die dritten auf das Denken zurückgeführt. In jeder dieser Klassen wird nun weiter fort die Trias hervorgehoben. In jeder Klasse ist ein Unterschied zwischen Grenze, Grenzenlosem und aus Beidem Gemischtem. Das erste wird auch Vater, das zweite Kraft, das dritte Geist oder Verstand genannt. Wir erinnern uns bei der Dreiheit, deren letzte Bestandtheile sich bei Plotin vorfinden, an die Behauptungen des Platonischen Eklektikers Numenius aus Apamea in Syrien in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nach Christus, welcher von der obersten Gottheit die weltbildende Kraft als einen zweiten, dem ersten untergeordneten, geringeren Gott unterschied, dagegen die Welt zum dritten noch geringeren Gotte machte.

Von den Nachfolgern des Proklos sind besonders Damascius, Vorsteher der synkretistischen Schule zu Athen 520 n. Chr., und Simplicius, der berühmte, für die Geschichte der griechischen Philosophie so wichtige Commentator des Aristoteles zu nennen. Der Cabinetsbefehl Justinians I schloss die Schule 529 n. Chr. Damit schliesst die lebendige alte Philosophie. Sie ist von nun an Gegenstand todter Gelehrsamkeit für die Christen, denen auf lange Zeit der wahrhaft belebende Hauch des classischen Alterthums fehlt.

Was gegen den Eklekticismus bemerkt wurde, muss auch gegen die eklektische Richtung des Neuplatonismus geltend gemacht werden. Er gleicht mehr einem aus verschiedenen abgerissenen Theilen wieder verbundenen Leichnam, als einem lebendigen und belebenden Organismus. Eine Philosophie, die äusseren Zwecken dient, wie hier dem heidnischen Cultus, ist keine wahre Philosophie; denn diese muss frei von jedem Vorurtheile sein. Sie gleicht in ihrem Mangel an Unabhängigkeit der späteren mittelalterlichen Scholastik, welche an die Stelle des eigenen Denkens die Auctorität der christlichen Kirche und einer todten classischen Gelehrsamkeit setzt. Die Religion ist eine Vorstellung von Gott und göttlichen Dingen und darnach gerichtete Gottesverehrung. Die Vorstellung aber ist subjectiv. Wir erhalten durch sie noch nicht den Begriff an sich, Gott, wie er objectiv an sich ist. Die Religion ist darum etwas ganz Anderes, als die Philosophie. Man kann Glauben und Wissen so wenig amalgamiren, als Wunder und Geschichte, äussere Auctorität und Vernunft, subjective Vorstellungen mit Begriffen der

Wissenschaft. Hierin liegt ein weiterer Grund der Unhaltbarkeit des jüdischen, christlichen und heidnischen Neuplatonismus, welcher letztere heidnisch-religiöse Vorstellungen mit philosophischen Ideen verschmilzt. Thätigkeiten und Richtungen derselben sind so wenig, als Kräfte und Kraftäusserungen Personen. Zu Personen kann sie wohl die Einbildungskraft machen, nie aber das Denken. Daher gehören alle Personifikationen des Neuplatonismus ins Reich der Phantasie, aber nicht in das Gebiet des Denkens. So gut man drei Richtungen personificirt, so gut könnte man tausende, ja jede Thätigkeit, Kraft, Eigenschaft und Beziehung derselben personificiren. Die Philosophie verliert ihren Begriff, sie wird Symbolik und Mythologie durch die Personification. Wenn die Philosophie eine Wissenschaft ist, so kann man auch kein höheres Princip, als das der Wissenschaft, der Erkenntniss durch den Begriff, aufstellen. Wir erkennen nur durch Begriffe, nicht durch ein inneres Schauen. Was sich absolut nicht denken lässt, kann auch nicht als Princip der Weltentwicklung angenommen werden. Ist das Eine nicht Etwas, so ist es Nichts. Denn Nichts ist eben die Negation des Etwas. Aus Nichts wird aber Nichts; folglich kann sich aus Nichts auch keine Welt entwickeln. Was weder in Ruhe noch in Bewegung ist, ist wieder Nichts. Denn die Negation der Bewegung ist die Ruhe und die Aufhebung der Ruhe ist die Bewegung. Es kann kein Drittes zwischen Bewegung und Ruhe angenommen werden. Man kann nicht sagen, dass dieses Dritte ein Mittleres zwischen Bewegung und Ruhe ist, d. h. Etwas ist, das bald ruht, bald sich bewegt. Denn auch dann ist eben, wenn Ruhe sich zeigt, keine Bewegung vorhanden, und, wenn diese erfolgt, keine Ruhe da. Nichts kann aber auch nicht die erzeugende Kraft des Alls sein. Denn Nichts ist die Negation von Allem, also des Seins und des Denkens, des Erzeugens und der Kraft. Aus Nichts kann man aber weder das Einzelne „überfließen“, noch ausströmen lassen. Auch kann das Einzelne nicht dadurch unvollkommener werden, dass es sich von einem Nichts, welches die Negation auch des Vollkommenen ist, entfernt. Mit dem Setzen des Schauens über die Wissenschaft ist aller Mystik, Schwärmerei und Phantasterei, also der Nichtphilosophie der Weg geöffnet. Es ist in der Materie nichts Böses; sie ist an sich weder gut noch böse, so wenig, als irgend ein anderes Ding in der Natur. Nur der freie Wille des Menschen ist der Schöpfer des Bösen, wie des Guten.

Wiege und Sarg, Geburt und Grab der alten Philosophie berühren sich, wie sich häufig Extreme berühren. Der Glaube der orientalischen Symbolik und Mythologie und der griechischen mythologischen Mysterien mit ihren Sagen und Wunderkreisen bildet ihre Vorhalle, und ihr Endpunkt ist der Wunder- und Religionsglaube des neuplatonischen Schauens.

Griechenland ging in Rom unter und dieses wurde durch die Völkerwanderung die Grundlage von Barbarenreichen, für deren geistige Bildung die Weltreligion des Christenthums und die Ueberreste des classischen Alterthums als von den Besiegten zu den Siegern übergehende Erziehungsmittel bestimmt waren. Hier zeigt sich eine sich nach diesen geistigen Mächten gestaltende Philosophie.

§. 14. Philosophie des Mittelalters.

Während in der Philosophie des Alterthums die objective Richtung, die Richtung auf die Natur, vorherrscht, wird in der mittelalterlichen Philosophie das Subject vom Object gänzlich getrennt und der Geist sowohl im Menschen gegenüber dem Körper, als im All als persönlicher, vollkommener, über und ausser die Welt gestellter Gott der Natur dualistisch feindlich entgegengesetzt. Die alte Philosophie hat sich von den Fesseln religiöser Auctorität befreit, während im Mittelalter die Philosophie eine Magd der Kirche und kirchlichen Theologie wird. Man unterscheidet die patristische Philosophie und die Scholastik. Jene wird in zwei Abschnitte bis zur allgemeinen Kirchenversammlung von Nicäa (325 n. Chr.) und Entwicklung nach derselben eingetheilt. Das christliche Dogma entwickelt sich in der patristischen Zeit und zwar bis zur Mitte des neunten Jahrhunderts (Johannes Scotus Erigena). In der ersten Zeit vor der Nicäischen Kirchenversammlung ist die philosophische und theologische Speculation nicht getrennt, während die Philosophie später als eigener, von der Theologie zwar getrennter, aber nur zu ihrer Vertheidigung und Unterstützung vorhandener Factor auftritt. Während offenbar die sittliche Gesinnung und das hierauf gebaute Leben zur Gründung des Reiches Gottes auf Erden die Hauptsache ist, wendete sich die Entwicklung des christlichen Lehrbegriffes der Bestimmung des Wesens des neuen Messias zu und es gestalteten sich unter den Einflüssen der jüdischen und heidnischen Religionsphilosophie verschiedene Anschauungen über dasselbe. In den apostolischen Vätern zeigt sich ein, das Juden- und Christenthum aufhebender, die extremen Gegenstände des Juden-, Heiden- und Christenthums beseitigender, auf die Auctorität aller Apostel gestützter Standpunkt. Durch das Streben, den christlichen Glauben zum Wissen zu erheben, bildete sich unter dem Einflusse orientalischer und griechischer Anschauungen ein phantastischer Separatismus. Diesem und den judaistischen Christen gegenüber entwickelte sich auf Grundlage der im Taufbekenntniss enthaltenen Grundlehren die Mittelstellung der Glaubensregel der katholischen Kirche. Man kam unter dem Einfluss der Zeitphilosophie auf der Grundlage dieser Glaubensregel zu einer mehr orthodoxen

theologisch-philosophischen Religionsanschauung, die sich zuerst und vorzugsweise um das Wesen der Person Christi bewegte. Eine der ältesten Auffassungen über das Wesen und Verhältniss der in der Bibel vorkommenden Trias (Vater, Sohn und Geist) ist der Monarchianismus. Er hält die Einheit Gottes gegen die Dreipersonlichkeit fest und verwirft die persönliche Existenz des Sohnes oder Logos und des Geistes. Sohn und Geist sind nur verschiedene Richtungen in der Thätigkeit, verschiedene Attribute eines und desselben Wesens. Er ist darum mit dem Modalismus gleich bedeutend und entspricht mehr der jüdischen Einheitslehre vom göttlichen Wesen. Ihm entgegen erhebt sich der Subordinationismus, nach welchem der Sohn und Geist dem Vater untergeordnet und nicht gleiches Wesens mit ihm, vorweltliche, vollkommene Geschöpfe, als die übrigen sind. Er entsprach daher der heidnischen Anschauungsweise, wohl auch der jüdisch-griechischen Religionsphilosophie. Die Lehre des alexandrinischen Patriarchen Athanasios (296—373 n. Chr.), keineswegs die ursprüngliche Lehre des Christenthums, oder der Athanasianismus wurde durch die kirchliche Auctorität der Bischöfe und unter dem Einflusse der Staatsgewalt auf der allgemeinen Kirchenversammlung zu Nicäa (325 n. Chr.) die Lehre der herrschenden oder katholischen Kirche. Der Athanasianismus sollte den Monarchianismus und den Subordinationismus vermitteln. Von jenem wurde die Lehre von einem in allen Personen identischen göttlichen Wesen, von diesem die Unterscheidung der drei Personen und die Verwerfung der Lehre von blossen Eigenschaften oder Aeusserungen einer göttlichen Person angenommen. Der Athanasianismus oder Homousianismus, die unbegreiflichste und wunderbarste der drei Auffassungen, machte mit diesem Personenunterschiede dem Heidenthum eine Concession. Was vom Sohne zu Nicäa 325 beschlossen worden war, wurde durch die kirchliche Aristokratie und Staatsgewalt mit näheren Bestimmungen auf der allgemeinen Kirchenversammlung zu Constantinopel auf den Geist übertragen. Der bedeutendste Lehrer des Abendlandes in der patristischen Zeit, Augustinus (geb. 354, gest. 430), ist vorzugsweise der Gründer der christlich-dogmatischen Anthropologie durch seine Lehre von der Gnade, der Vorausbestimmung, dem freien Willen und der Erbsünde.

Was sich in der patristischen Zeit als Lehrbegriff der orthodoxen oder katholischen Kirche entwickelte, ist nun in der Zeit der Scholastik seit dem neunten Jahrhunderte Auctoritätsprincip und Denkstoff für die Philosophie. Die heidnische, griechisch-römische Philosophie wird nur in sofern benutzt, als man sie als Mittel für den theologischen Zweck der Philosophie gebrauchen und diesem Zwecke anpassen kann. Man unterscheidet die Perioden 1) des Anfanges, der ersten Entwicklung der Scholastik von Johannes Scotus Erigena im neunten Jahrhundert

bis auf die Amalricaner oder bis zum Beginne des dreizehnten Jahrhunderts; 2) der Scholastik in ihrer Blüthe von Alexander von Hales bis auf Duns Scotus und die Scotisten, vom Anfang des dreizehnten Jahrhunderts bis in die Mitte des vierzehnten, und endlich 3) der Auflösung der Scholastik und der Vorbereitung zur Philosophie der Neuzeit von Wilhelm Occam in der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts bis zum siebenzehnten Jahrhundert (Baco von Verulam und Cartesius). Die Philosophie ist in der Anfangsperiode der Scholastik (vom neunten bis zum Anfange des dreizehnten Jahrhunderts) noch nicht vollkommen an die Kirchenlehre accommodirt; sie ist aristotelisch-logisch und neuplatonisch. Es entwickeln sich die Parteien des Realismus, welcher auf den Platonismus, und des Nominalismus, der vom Standpunkte der griechischen Philosophie weniger auf den Aristotelismus, als auf den Stoicismus zurückzuführen ist, unter Anwendung des Parteistrites auf kirchliche Dogmen. Auf der nominalistischen Seite steht im elften Jahrhunderte Roscellin, auf der realistischen Wilhelm von Champeaux und Anselm von Canterbury. Abälard (geb. 1079, gest. 1142) hat einen zwischen dem Nominalismus und Realismus vermittelnden Standpunkt und giebt der Scholastik eine vorherrschend rationalistische Richtung. Die Mystik stellt sich durch Bernhard von Clairvaux (1091—1153) der Scholastik feindlich entgegen. Auch die Victoriner haben eine mystische Richtung, anfangs in wissenschaftlicher, gemässigter, zuletzt in leidenschaftlicher Form. Zur Blüthezeit der Scholastik von 1200 bis Mitte des vierzehnten Jahrhunderts bildet besonders die Bekanntschaft mit dem ganzen Aristoteles und der arabischen und jüdischen Philosophie vom arabischen Spanien aus den Uebergang. Bezeichnend ist die Partei der Thomisten oder Dominicaner, Anhänger des Thomas von Aquino (geb. 1226, gest. 1274) und der Scotisten oder Franciscaner, Anhänger des Johannes Duns Scotus (gest. 1308). Die Streitpunkte waren 1) die Lehre von den Universalien, 2) von der Vorausbestimmung, 3) von der unbefleckten passiven Empfängniss Maria's. Von der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts dauert bis zum siebenzehnten Jahrhundert die Periode der Auflösung der Scholastik und die Vorbereitung zur Philosophie der Neuzeit.

Sie nimmt ihren Anfang mit Wilhelm Occam (gest. 1347), dem neuen Begründer des Nominalismus. Die durch ihn entwickelte Richtung wird gleichgültig gegen die Kirchenlehre. Sein Nominalismus ist nur eine Bekämpfung des Realismus und kein positives System. Er ist Kritik. Das Einzelne ist nur wirklich, das Allgemeine bloss ein durch den Verstand vom Einzelnen abgezogener Begriff. Man wird auf das Einzelne, die Natur, die äussere Erscheinung, die Erfahrung hingewiesen. Damit beginnt eine neue Richtung philosophischer Forschung.

Die Scholastik war im Dienste der Kirche. Alles, was daher dazu diente, die Herrschaft der Kirche über die Staatsgewalt und durch diese über die Freiheit philosophischer Forschung zu schwächen oder allmählig zu vernichten, musste darum zur Auflösung der Scholastik und zur Möglichkeit einer vom Auctoritätsprincip emancipirten neuen selbstständigen Philosophie mitwirken. Wir heben zuerst die äussern geschichtlichen Momente und dann die ihnen entsprechenden Leistungen der Denker dieser Periode hervor. Wir zählen zu den ersten die Bildung des Mittelstandes der freien Bürger als der Vertreter des freien Städtewesens zwischen den Ständen des Adels und der Geistlichkeit, die durch die Kreuzzüge vollzogene nähere Berührung des Orients und Occidents und den dadurch erweiterten Ideenkreis, die Ausbildung der Volkssprache und Dichtung, die Kämpfe der weltlichen Fürsten mit den Päpsten und Bischöfen, besonders den Streit Bonifaz des VIII. mit Philipp, dem Schönen, König von Frankreich (1296—1303), die Verlegung des päpstlichen Stuhles nach Avignon (1309), den Aufenthalt der Päpste daselbst (bis 1376), das Kirchenschisma (s. 1377), die der Auctorität und dem Absolutismus des Tibericabinetes nachtheiligen, auf Einheit und dann auf Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern dringenden allgemeinen Kirchenversammlungen zu Pisa (1409), Constanz (1414—1418) und Basel (1431—1443), die speculativ mystischen Associationen der Neumanichäer seit dem elften und Albigenser seit dem zwölften Jahrhundert, die praktisch reformatorischen Verbindungen der Waldenser im zwölften, Wicleffiten im vierzehnten und Hussiten im fünfzehnten Jahrhundert, der Gebrauch des Schiesspulvers (seit 1350), die Erfindung der Buchdruckerkunst (1440), die Eroberung Constantinopels durch die Osmanen (1453), das Uebersiedeln griechischer Gelehrter in den Occident, das dadurch begründete Wiederaufleben der classischen Literatur, die Entdeckung Amerikas (1492) und des südlichen Wasserweges nach Ostindien, die Reformation (s. 1517), die staatsrechtliche Duldung des protestantischen Principis im Augsburger Religionsfrieden (1555) und die gleiche Berechtigung mit dem Princip des Katholicismus im westphälischen Frieden (1648), die durch die Fortschritte der Astronomie völlig geänderte Weltanschauung. Die mittelalterliche Weltanschauung war auf der Grundlage der Anschauungen der alten Welt unter dem Einflusse der kirchlich orthodoxen Lehre diese: Die Welt ist begrenzt, sie ist von Gott aus Nichts erschaffen. Jenseits der festen Himmelsdecke befindet sich der Himmel, der vorzugsweise Aufenthaltsort des ewigen, aber dreigestaltig gedachten und abgebildeten Gottes, der in abgestuften Klassen gedachten Engel und Heiligen, unter den letztern an der Spitze Maria. Die Erde ist im Mittelpunkte der kugelförmigen Welt, unbeweglich. Um sie drehen sich in Kreisen die der alten Welt bekannten

fünf Planeten, Sonne und Mond. Zwischen der festen Himmelsdecke und der obern Erdkruste finden sich die nach den vier Elementen unterschiedenen, den Menschen näher, Gott und den Engeln ferner stehenden Dämonen oder Elementar- (Natur-) geister des Feuers (Salamander), der Luft (Silphen, Silphiden, Elfen, Lichtelfen), des Wassers (Nixen, Undinen), der Erde (Gnomen, Kobolde, Schwarzelfen). Im Mittelpunkte der Erde sind die Räume oder Flammenorte (Hölle) für den Satan und die ihm angehörigen Geister (Teufel), so wie für die zur ewigen Strafe verurtheilten Sünder. Als Vorraum ist auch hier die Vorhölle für die guten vor Christus gestorbenen Heiden und die zur Läuterung zeitweiser Strafe verurtheilten schwächeren, der Besserung fähigen Sünder (Reinigungsort, purgatorium). Diese befangene Weltanschauung wurde durch Nicolaus Copernicus (geb. 1473, gest. 1543), Johann Kepler (1610) und Galileo Galilei (1611) völlig umgestürzt. Die feste Himmelsdecke wurde eingerissen, der Erde die mittlere Stellung eines sich um die Sonne, den Mittelpunkt ihres Systemes bewegendem Planeten angewiesen, die Sonne, welche seither die untergeordnete Rolle eines Planeten gespielt hatte, wurde der feste Mittelpunkt des Planetensystems, welchem die Erde angehört. Es entstand der Gedanke einer Welt, welcher der menschliche Verstand keine Grenze setzen kann, weil sie die Unendlichkeit des Alls ist, es wurden die Gesetze der Bewegung der Himmelskörper aufgestellt. Italien war im sechszehnten und siebenzehnten Jahrhundert Hauptsitz der Mathematik.

Zu diesen vorbereitenden Momenten kommen nun noch die zur Entwicklung einer neuen Philosophie Bahn brechenden wissenschaftlichen Leistungen einzelner Denker. Wir unterscheiden hier die Platoniker, die Neuaristoteliker, die Antiaristoteliker und die Naturphilosophen.

Zu den Platonikern gehören Georgius Gemistius Pletho (1438), Bessarion (gest. 1472), Marsilius Ficinus (gest. 1499), Johannes Picus (geb. 1463, gest. 1494) und sein Neffe Johannes Franciscus Picus. Man versuchte in mystischer Weise unter Benutzung orientalischer Traditionen den Platonismus und Aristotelismus zu verschmelzen.

Neuaristoteliker ist Petrus Pomponatius (geb. 1462, gest. 1525). Er zeigte in einer Schrift,¹ dass Aristoteles die Unsterblichkeit der Seele nicht gelehrt habe, dass sie im Gegentheile mit seiner Lehre unverträglich sei. In einer andern Schrift (*de fato*) deutete er die Unmöglichkeit der Vereinbarkeit der menschlichen Freiheit mit der christlichen Lehre von der Vorsehung und Vorausbestimmung an. Endlich

¹ *De animarum immortalitate*, Bononiae, 1516.

bekämpfte er¹ den Glauben an Hexerei, Zauberei und Teufelsbeschwörung und suchte solche Erfahrungen auf natürlichem Wege zu erklären.

Der Antiaristotelismus ist durch Petrus Ramus (Pierre de la Ramée [geb. 1515, gest. 1572]) vertreten. Er bekämpfte in seinen Werken² die Aristotelische Logik und setzte an die Stelle derselben die Kunst gut zu reden oder die Rhetorik.

Die Naturphilosophen versuchten unter Benutzung der alten Philosophie die Entstehung der Welt aus natürlichen Ursachen zu erklären, sie hoben jenen feindlichen Gegensatz zwischen Gott und der Materie auf und setzten an die Stelle desselben materielle Principien. Sie sind mit wenigen Ausnahmen meist italienische Denker und wirken im sechszehnten und zu Anfange des siebenzehnten Jahrhunderts. Die empirische Richtung, von welcher sie ausgehen, hat bald einen antiken, materialistischen, bald einen mystischen, bald einen theosophischen, bald einen pantheistischen Charakter, welcher sich mehr oder minder von der Phantasie leiten lässt und meist in Schwärmerei ausartet.

Philipp Bombast von Hohenheim, unter dem Namen Aureolus Theophrastus Paracelsus (geb. 1493, gest. 1541), der Arzt, nimmt als Säulen der Arzneikunst ausser der Philosophie die Astronomie, Alchymie und Religion an. Gott ist ihm die erste Potentialität, aus welcher alle Dinge hervorgehen. Er ist der die Samen aller Creaturen in sich fassende grosse Limbus; der Mensch, als das vollkommenste Geschöpf, der kleine Limbus. In jedem sichtbaren Körper ist ein unsichtbarer, siderischer oder astralischer Leib. Die Elemente der Dinge sind Salz, Schwefel und Quecksilber als astralische oder siderische Körper. Im astralischen Salz liegt der Grund des Zusammenhaltens der Körper. Es zeigt sich dies in demjenigen, was nach der Verbrennung eines Körpers übrig bleibt. Der astralische Schwefel bedingt das Wachsen der Körper und ihr Verbrennen. Das astralische Quecksilber ist die Ursache der Flüssigkeit und des Verrauchens. Durch die Verbindung dieser Elemente entsteht der Körper. Das Salz ist gleichsam der Leib und die Erde, der Schwefel der Geist und die Luft, das Quecksilber die Seele und das Wasser. Aus dem geistigen, unsichtbaren rauch- und gasartigen Wesen dieser drei Elemente geht durch Scheidung alles Einzelne hervor und geht wieder in dasselbe zurück. Die erste Ausscheidung ist die der vier gemeinen Wesenheiten, des Feuers, Wassers, der Erde und der Luft aus dem Chaos, die zweite Scheidung ist die der einzelnen Körper, die dritte die des Zwiespalts oder Widerstreites, die vierte die der

¹ De incantationibus seu de naturalium effectuum admirandorum causis, Basil. 1556.

² Institutiones dialecticae, Paris 1543. Animadversiones in dialect. Aristot. 1543.

Rückkehr aller Dinge in den ersten Anfang zur Vollkommenheit ihres Wesens.

Bernardinus Telesius aus Cosenza im Neapolitanischen (geb. 1508, gest. 1588) nimmt in seiner Schrift: *de natura juxta propria principia*¹ drei Principien aller Dinge, zwei unkörperliche und thätige, Wärme und Kälte, und ein körperliches, leidendes, für ihre Wirksamkeit empfängliches, die Materie, an. Die Wärme, das himmlische Princip, ist der Grund des Lebens und der Bewegung, die Kälte, das irdische Princip, die Ursache des Erstarrens und Ruhens. Während die Materie an sich weder vermehrt noch vermindert wird, findet ein immer währender Streit der Wärme und Kälte um die Oberherrschaft in derselben statt. Aus dem Kampfe dieser beiden Principien entstehen Himmel und Erde und aus dem Kampfe der Sonne und Erde die übrigen Dinge.

Franciscus Patritius, Lehrer zu Ferrara und Rom (geb. 1529, gest. 1597), denkt sich in seinem Hauptwerke² die Welt als eine Lichtemanation. Es ist eine Lichtausstrahlung von Allem. Das Licht, das überall hin ausstrahlt, beherrscht, beseelt und belebt Alles. Die Welt ist vom Lichte durchdrungen und Alles durch das Licht verbunden. Das Licht ist das Erste und sein Erzeugniss (*proles*) die Erleuchtung. Das Licht ist das Sinnbild des schaffenden Gottes und seiner Güte.

Giordano Bruno (geb. zu Nola im Neapolitanischen, um 1550, gest. 1600) hat eine eleatisch-Platonische Philosophie. Das Princip alles Daseins ist Gott. Er ist das Vermögen, Alles zu sein und ist Alles. Er ist der innere Grund von Allem. Daher ist in Allem ein Geist. Alles ist lebendig. Er ist das All oder das, was Alles ist, weil er Alles sein kann, nur ein Einziges, als Ursache der Schöpfung (*natura naturans*). Er ist die allgemeine, in Allem thätige Vernunft als innerer Grund der Schöpfung. Er ist und bleibt auch in dem sich aus ihm entfaltenden Vielen nur Eines. Eine vollkommene Harmonie oder Ineinsbildung von Eins und Alles zeigt sich in der Welt. Die *natura naturata* ist das ewige, von der *natura naturans* erzeugte Weltall. Die Materie ist das Sein selbst. Sie ist Alles und kann Alles werden. Sie schliesst alle Formen der Dinge in sich, in wiefern alle aus ihr hervorgehen, ungeachtet sie an sich keine bestimmte Form hat. Materie und Form, Körper und Geist sind absolut eins und identisch. Kein Ding ist eine Substanz für sich, sondern es ist nur eine besondere Gestaltung eines und desselben Allseins, der Materie. Was in den einzelnen Dingen als Gegensatz erscheint, ist in dem Universum Eins und Dasselbe. Die ganze Materie, jedes Atom derselben ist be-

¹ Rom, 1565. 4.

² *Nova de universis Philosophia*. Ferrar. apud Benedict. Mamarell. Fol.

seelt. In Allem ist eine Seele, die in jeder besondern Gestaltung wieder besonders erscheint, ungeachtet an sich Alles Eines ist.

Der Schuster Jakob Böhme (geb. zu Altseidenberg in der obern Lausitz 1575, gest. 1624) nimmt als letzten Grund aller Dinge in seiner *Aurora*¹ die göttliche Wesenheit an. In ihr unterscheidet er zweierlei Qualitäten, die grimme, herbe oder zusammenziehende, Grund der Macht und „Bestandheit“, und die süsse oder sanfte, Grund der unendlichen göttlichen Liebe. Die grimme Qualität erscheint als Feuer und Eifer, die süsse als Licht und Liebe. Feuer und Eifer sind das Irrationale in Gott, Licht und Liebe sind sein eigentliches Leben, welches jedoch nur unter der Voraussetzung der andern Qualität, der grimmen, welche als Feuer und Eifer erscheint, denkbar ist. Es ist der Un- oder Urgrund als Materie, als Potentialität aller Entwicklung schon ursprünglich in Gott. Aus dem Kampfe der Qualitäten in der göttlichen Wesenheit wird die christliche Dreiheit in Gott und gehen die einzelnen Dinge hervor, in welchen allen Leben ist, und die er in phantastischer Weise zu erklären versucht, wobei als Principien, wie bei Paracelsus, Salz als Princip des Leibes, Quecksilber als Princip der Bewegung und Bildung, Schwefel als Princip „des wallenden, wachsenden Lebens“, „der Kraft und des Saftes“ unterschieden werden.

Thomas Campanella (geb. zu Stilo in Calabrien 1568, gest. 1639), verband naturforschende Betrachtung mit religiöser Begeisterung, er versuchte eine encyklopädische Darstellung der Wissenschaft und war in der Naturentwicklung Anhänger des Bernardinus Telesius. Gott ist, wie er sagt, seinem Sein nach das Wesen aller Wesen, Eins und Alles, ewig, allmächtig und allgegenwärtig. Als die natürlichen Principien aller Dinge werden eine unkörperliche, unbewegliche und für die Aufnahme der Körper empfängliche Substanz, der Ort (*locus*) und ein an sich ungebildeter, bildungsfähiger Stoff, die Materie, angenommen. Die Kräfte, welche zur Bildung der Welt wirken, sind Wärme und Kälte. Aus ihrem Gegensatze und Kampfe entstehen Sonne und Erde als entgegengesetzte Totalkörper und die übrigen Dinge. Die Partialkörper gehen aus der Einwirkung der Sonne auf die Erde hervor.

In den Schriften des Michael von Montaigne (geb. 1535, gest. 1592) und des Pierre Charron (geb. 1541, gest. 1603), regt sich der skeptische Geist, welcher von dem Einflusse der mittleren Akademie auf die Entwicklung der neueren Philosophie zeugt.

Unmöglich kann die Art des Philosophirens, wie sie sich im Mittelalter zeigt, befriedigen. In der patristischen und scholastischen Periode herrscht ein den Charakter der wahren Philosophie aufhebender Geist. Sowohl in der

¹ *Aurora oder Morgenröthe im Aufgang*, 1612.

Patristik als Scholastik zeigt sich die Abhängigkeit der Philosophie von der Religion und nach ihrer dogmatischen Entwicklung von der Theologie. In der Zeit der Patristik setzt sich diese, jemehr sie sich entwickelt, um so mehr mit den Forderungen der Vernunft in Widerspruch. Am wenigsten lässt sich der Athanasianismus oder Homousianismus in der Gotteslehre und die Erbsünde-, Gnaden- und Vorausbestimmungslehre in der Augustinischen Anthropologie mit dem vernünftigen Denken vereinigen. Wenn ein Wesen in Gott ist, so können nicht in diesem einen Wesen drei Personen unterschieden werden, da mit dem persönlichen Unterschiede auch ein wesentlicher Unterschied gesetzt ist. Denn die Person des Vaters soll nach der Kirchenlehre eine andere, als die des Sohnes, und die des Sohnes eine andere, als die des Geistes sein. Das Wesen aber besteht ja in der Persönlichkeit. Der Vater, der Sohn, der Geist ist Gott und doch jeder eine andere Person. Ist aber jeder Gott und vom andern persönlich unterschieden, so kann man sich eben nur drei Götter denken. Ist die Person ausserwesentlich, nur attributiv zu denken, so haben wir nicht mehr den Homousianismus, sondern den Modalismus, welcher von der Kirche als Ketzerei ausgeschlossen worden ist.

Ein fernerer Widerspruch liegt in den Naturen und den Willen Christi in ihrem Verhältnisse zu seiner Person. Das Dogma unterscheidet eine doppelte Natur, eine göttliche und menschliche, und einen doppelten Willen, einen göttlichen und menschlichen, in einer Person. Die eine Person ist Gott mit allen Eigenschaften Gottes und doch ist dieser Gott wahrer Mensch. Ist nicht ein solcher Gott wesentlich vom Vater und Geiste unterschieden, da diesen in ihrer Person keine Attribute der menschlichen Natur zukommen? Es ist ein nicht aufzulösender Widerspruch, in einer Person die endlichen Eigenschaften des Menschen und die unendlichen Gottes zu vereinigen. Denn von dem Wesen, welchem die unendlichen Eigenschaften zukommen, müssen die endlichen ausgeschlossen werden, weil das Unendliche die Aufhebung des Endlichen und dieses die Aufhebung des Unendlichen ist, eine Vereinigung beider also absolut nicht gedacht werden kann. Man kann solche Lehre nur in Worte, nicht in Begriffe fassen. In ähnlicher Weise verhält es sich mit dem Dogma der Erbsünde. Niemand kann eine Sünde begangen haben zu einer Zeit, in welcher er nicht existirte, Niemand kann für die Zeit, in der er nicht existirte, verantwortlich gemacht und strafwürdig erklärt werden, und doch behauptet das verticale Gegentheil dieses von jedem Denkenden zugegebenen Satzes, also eine reine Undenkbarkeit das Dogma von der Erbsünde. Es hebt den Begriff der Liebe und Gerechtigkeit auf; denn auch ein mittelmässig guter Mensch wird einen anderen nicht für Handlungen verantwortlich machen, die zu einer Zeit begangen wurden, als der zur Verantwortung Gezogene noch nicht

existirte. Für etwas, was er nicht gethan hat und nicht gethan haben konnte, wird er verantwortlich gemacht und ebenso erlöst, ohne etwas gethan zu haben, da nach Augustin Gottes freier Wille ohne Berücksichtigung eines Verdienstes, weil alle durch die Erbsünde verflucht sind, diejenigen herauswählt, welche der Erlösung durch Christi Tod theilhaftig werden. Gleicher Weise lassen sich mit den Denkgesetzen die aus dem Judenthum ins Christenthum übergegangenen Lehren von der Welschöpfung durch Gott aus Nichts und von der Auferstehung des Fleisches nicht vereinigen. Nicht ein wahrhaft speculatives Denken, sondern nur der Glaube unter den Einflüssen einer phantastischen Zeitphilosophie konnte zu solchen, den Denkgesetzen widersprechenden Anschauungen führen. Die Patristik ist daher in allen diesen Lehren offenbar unphilosophisch. Nicht minder unbefriedigend ist die Scholastik, da diese von der Auctorität der das System dieser Lehren vertretenden Kirche ausgeht und dieser ihren Denkstoff entnimmt. Eine Philosophie, welche ein anderes Organ, als die Vernunft, und andere Principien als die allgemein gültigen und nothwendigen Denkgesetze hat, muss nothwendig in ihr Gegentheil umschlagen und zu einem unphilosophischen Resultate führen. Dies war aber immer mehr oder minder bei der von der Kirche abhängigen und ihren Zwecken dienenden Scholastik der Fall. Allerdings zeigt sich dies weniger in der Periode des Ueberganges aus dem Mittelalter in die Neuzeit. Aber bei den Platonikern, Aristotelikern und Antiaristotelikern ist von keiner selbstständigen Philosophie, sondern nur von einer Auslegung oder kritischen Behandlung der vergangenen Systeme des Alterthums die Rede. Es zeigt sich darum auch hier keine eigene freie Speculation. Die Naturphilosophen versuchen zwar aus natürlichen Ursachen die Weltentstehung oder Weltentwicklung zu erklären. Aber sie nehmen keine anderen Principien an, als die schon von den griechischen Philosophen unterschiedenen Urstoffe, wie Wärme, Kälte. Sie nehmen entweder materielle Principien entgegengesetzter Qualitäten an oder ein Qualitätsloses, aus welchem die Gegensätze der Qualitäten und dadurch die Dinge hervorgehen, oder auch einen Urstoff einer bestimmten Qualität, aus welchem alles Uebrige abgeleitet wird. Allein im ersten Falle muss man Entgegengesetztes von Anfang an annehmen und daher immer fragen: Woher kommt dieser Gegensatz? Auch widerspricht diese Annahme der Vernunft, welche auf eine Einheit des Grundes dringt. Im zweiten Falle ist es unerklärbar, wie aus einem Qualitätslosen der Gegensatz verschiedener Qualitäten, aus dem Unbestimmten die Aufhebung desselben, das Bestimmte, hervorgehen soll. Im dritten Falle hat man eine bestimmte Urqualität. Diese schliesst aber die andern Qualitäten aus. Der Stoff wird dadurch ein bestimmt beschaffener, von allen andern verschiedener. Wie kann

aber aus einer Qualität die entgegengesetzte, von ihr ausgeschlossene, nicht zu ihrem Begriffe gehörige abgeleitet werden, wie von einem bestimmten und irgendwie mit ausschliessender Eigenschaft versehenen Stoff die Vielheit mit entgegengesetzten Qualitäten behafteter Stoffe? Die Principien werden weder auf dem Wege eines nothwendigen Denkens, noch einer beobachtenden Erfahrung, sondern lediglich durch die Phantasie gefunden, deren Räume zwar ungemessen, aber ohne vernünftige Begründung unhaltbar sind. Was gegen die alte griechische Naturphilosophie geltend gemacht worden ist, muss mit vollem Rechte auch gegen diese Philosophie der Uebergangsperiode angeführt werden. Ebenso wird man auch die gegen die ältere Skepsis erhobenen Einwendungen der Skepsis des Ueberganges entgegen wiederholen müssen. Erst mit der Befreiung vom blossen Auctoritätsglauben an die Kirche und das Alterthum, mit Aufstellung des reinen Vernunftprincips für die Methode und die Gewinnung des Inhaltes philosophischen Denkens beginnt die Philosophie der Neuzeit.

§. 15. Philosophie der Neuzeit.

Die Begründer derselben sind in der Methode Franz Baco von Verulam, und, was den Inhalt des ersten vom kirchlichen Auctoritätsprincip freien Systemes betrifft, Renatus Cartesius. Die Philosophie entwickelte sich von diesen Denkern an in selbstständiger auctoritätsloser Forschung, und stellte die möglichen einseitigen Standpunkte auf, von welchen man zur Lösung des Welt- und Erkenntnissrathsels ausgehen kann. Das Ausgehen von solchen entgegengesetzten Standpunkten führte zu entgegengesetzten Resultaten und durch diese zum Zweifel an aller objectiven Wahrheit philosophischer Erkenntniss. Dieser Zweifel veranlasste einen grossen Denker, Kant, zur kritischen Untersuchung der menschlichen Geisteskräfte und zum Einschlagen eines die bisherigen einseitigen Gegensätze der Philosophie überwindenden Standpunktes, mit welchem ein neuer höherer Entwicklungsgang der philosophischen Wissenschaft beginnt. Die Philosophie der Neuzeit zerfällt demnach in zwei Abschnitte, 1) Philosophie vor Kant, 2) Philosophie seit Kant.

Philosophie vor Kant. Die Philosophie musste eine von der Scholastik freie Methode der Wissenschaft und ein von der Scholastik unabhängiges System der Weltanschauung gewinnen. Ersteres geschah durch Baco von Verulam, Letzteres durch Cartesius.

§. 16. Baco von Verulam.

Franz Baco von Verulam (geb. 1561, gest. 1626) erkennt den schlechten Zustand der Philosophie vor ihm und die Nothwendigkeit

einer gänzlichen Umgestaltung der Wissenschaft. Er untersucht die Gründe ihres Verfalles und zeigt, dass die Wissenschaft nur dann zu ihrem eigenen Vortheile umgeändert werden kann, wenn sie auf dem Wege der Erfahrung zur Natur zurückgeht und Sinn und Verstand von der Erfahrung entfremdeten Ansichten und zu Irrthümern führenden Vorstellungen befreit. Baco ist der neue Aristoteles. Ihm ist die Quelle der philosophischen Erkenntniss die Erfahrung und zwar zunächst die unmittelbare des Sinnes und dann die von diesem abhängige mittelbare Erfahrung oder Reflexion des Verstandes. Jene geht auf das Einzelne, diese auf das Allgemeine. Baco giebt in einer philosophischen Hauptschrift¹ die Regeln an, nach denen man zur Wahrheit in dem Gebiete der Natur durch die Erfahrung gelangt. Wir müssen die falschen Vorstellungen (*idola*) beseitigen. Diese sind hinsichtlich ihres Ursprungs entweder allen Menschen gemeine (*idola tribus*) oder bestimmten Menschen eigenthümliche (*idola specus*) oder aus dem Verkehr hervorgehend (*idola fori*) oder endlich aus den Ueberlieferungen (*idola theatri*). Man kommt durch die Erfahrung nur dann zur Wahrheit, wenn man ohne Ueberspringen eines Mittelgliedes sorgfältig auf der Leiter der Natur vom Einzelnen zum Allgemeinen, von der Wirkung zur Ursache, von der Erscheinung zum Gesetze aufsteigt. Die denkende Beobachtung führt allein zum Ziele. Die blossen Empiriker, die sich allein an die Erfahrung und Beobachtung der Sinne halten, gleichen den Ameisen, die das, was sie brauchen, zusammenscharren, die Dogmatiker oder Rationalen, die nur von allgemeinen, einmal fest stehenden Sätzen ausgehen, den Spinnen, die ihre Fäden aus sich herausziehen und so ihr Gewebe verfertigen. Der wahre Beobachter muss das Einzelne und das Allgemeine, den Sinn und das Denken des Verstandes, verbinden gleich den Bienen, welche den Saft der Blumen einsaugen und dann in sich zum Honig verarbeiten.² Diese wahre Methode ist die Induction. Man muss das wesentliche Einzelne einer bestimmten Gattung von Körpern aufzählen, um zum Allgemeinen zu gelangen. Wer z. B. eine Eigenschaft, wie die Wärme, in ihrem Wesen erkennen will, zählt zuerst die Klassen von Dingen auf, welche bei aller sonstigen Verschiedenheit diese Eigenschaft, z. B. die Wärme, zeigen (*instantiae positivae*), dann die diesen verwandten, aber die Eigenschaft nicht zeigenden Dinge (*instantiae*

¹ *Novum organon scientiarum sive vera de interpretatione naturae judicia*, 1620.

² *Novum organ.* libr. 1 c. 95: Qui tractaverunt scientias, aut Empirici aut Dogmatici fuerunt. Empirici, formicae more, congerunt tantum et utuntur: Rationales (Dogmatici), araneorum more telas ex se conficiunt. Apis vero ratio media est, quae materiam ex floribus horti et agri elicit, sed tamen eam propria facultate vertit et digerit.

negativae, tabula declinationis). Dann wird er die Dinge, welche die Eigenschaft haben, unter einander vergleichen zur Bestimmung des Grades der Eigenschaft, welcher ihnen zukommt (tabula graduum).¹ Um die Erscheinungen alle beobachten zu können, muss man sie auch künstlich herbeiführen und zum Experiment greifen. Nun sucht man eine allen die aufgesuchte Eigenschaft, z. B. die Wärme, zeigenden Körpern gemeinsame Eigenschaft, welche so beschaffen ist, dass sie zu- oder abnimmt, je nachdem dieses bei der Eigenschaft der Fall ist, welche auf dem Wege der Induction näher erkannt werden soll. Man findet z. B., dass bei der Wärme sich in allen diese zeigenden Körpern eine Bewegung darstellt. Da die Bewegung sich bei allen Wärme enthaltenden Körpern zeigt, so ist sie für jene Eigenschaft der generische Begriff. Die Wärme wird ihr untergeordnet und es handelt sich nur darum, die specifischen Unterschiede der Bewegung aufzuzählen, welche Wärme heisst, was wieder nur durch Aufzählen der Wärme habenden Körper geschehen kann. So findet man die Eigenschaften der ausdehnenden, nach oben strebenden, zitternden, reissenden Bewegung u. s. w. Baco trennt genau, was dem Wissen und dem Glauben angehört; zu letzterem gehört ihm die Theologie. Er versucht es, eine encyklopädische Darstellung der Wissenschaften zu geben.² Er theilt die Wissenschaft nach der Beziehung zu den menschlichen Geistesvermögen ein. Dem Gedächtnisse entspricht die Geschichte, der Phantasie die Poësie, der Vernunft die Philosophie. Die Geschichte ist entweder Natur- (historia naturalis) oder Menschengeschichte (historia civilis). Die Naturgeschichte ist 1) Geschichte der natürlichen Producte (historia generationum), 2) der abnormen (historia praetergenerationum), 3) der künstlichen Bearbeitung der Natur (historia artium). Die Geschichte der natürlichen Zeugungen ist 1) Geschichte der Himmelskörper (historia coelestium), 2) der Lufterscheinungen und Luftschichten (historia meteorum), 3) der Erde und des Meeres, 4) der so genannten Elemente (collegia majora, massae), 5) der einzelnen Arten der Körper (collegia minora), Steine, Pflanzen, Thiere. Die Philosophie hat zum Gegenstande Gott, die Natur und den Menschen. Die allgemeinen Begriffe und Axiome für die Wissenschaften gehen von der philosophia prima aus. Die von Baco behandelte, eigentliche Philosophie ist die Naturphilosophie (philosophia naturalis). Sie ist entweder theoretisch oder praktisch. Die erste ist entweder speculative oder operative Naturphilosophie. Erstere beschäftigt sich mit dem Wesen und den Ursachen der Naturkörper, letztere mit der Production der Wirkungen. Die beiden Theile der

¹ Nov. organ. libr. II, c. 11—13.

² De dignitate et augmentis scientiarum, 1605.

speculativen Naturphilosophie sind Physik und Metaphysik. Die Physik behandelt die Materie und die erscheinenden Ursachen, die Metaphysik die Formen und Zwecke der Körper. Die operative Naturphilosophie ist entweder Mechanik oder Magie.

Die Mechanik ist die praktische Anwendung der Physik, die Magie der Metaphysik. Baco bezweifelt die Existenz einer wirklichen Metaphysik und Magie als Wissenschaft. Sie ist ihm ein noch zu verwirklichendes Ideal. Das Letzte, was die Naturphilosophie findet und worauf sie Alles zurückführt, ist das Naturprincip. Diese *causa incausabilis* ist die erste Materie oder das erste Princip. Ohne Form und ohne Bewegung ist sie blosse Abstraction. Die erste Materie muss auch die erste Form und die erste Bewegung haben, Princip der Formen und Bewegungen, wie der Stoffe, sein, wenn die Dinge aus ihr sich entwickeln. Die Welterschöpfung durch Gott aus Nichts ist Gegenstand des Glaubens, nicht der Wissenschaft. Es bleibt dahingestellt, ob die Materie aus eigener Kraft ohne weitere Beihülfe sich zur Welt entwickeln kann. Baco wendet sich am liebsten unter allen Schulen des Alterthums der materialistischen zu.¹ Er führt die Körper auf Atome zurück und nimmt in jedem Körper einen Lebensgeist (*spiritus*) an. Dieser Geist ist keine Entelechie, keine Kraft oder irgend eine Einbildung, sondern wieder ein wirklicher Körper, der ausgedehnt ist und einen Raum einnimmt. Die unbeseelten Körper haben so genannte todte oder sterbliche Geister (*spiritus mortuales*), die beseelten lebendige oder Lebensgeister im engern Sinne (*spiritus vitales*). Die in den getrennten Theilen des Körpers, also auch beim Menschen in Fleisch, Haut, Knochen, einzelnen Organen vorhandenen Lebensgeister sind die *spiritus mortuales*. Der Lebensgeist im eigentlichen Sinne beherrscht diese und hängt in allen seinen Theilen ohne eine Unterbrechung oder Trennung zusammen. In einer Zelle concentrirt er sich, welche bei den höher stehenden Thieren und bei dem Menschen das Gehirn ist. Der Lebensgeist ist aus Feuer und Luft zusammengesetzt (*tamquam aura composita ex flamma et aëre*). In den *spiritus mortuales* ist mehr die Luft als Stoff vorherrschend. Die Flamme des Lebensgeistes ist noch feiner, als die des Weingeistes. Baco zeigt noch mittelalterliche Spuren in seinem Glauben an magische Sympathie und Antipathie und an die Wirkungen derselben.

Allerdings ist der grosse Fortschritt durch Baco gethan, Empirie und Speculation als denkende Beobachtung zu verbinden. Das alleinige Organ war das von der sinnlichen Erfahrung ausgehende und vom Ein-

¹ *Melius autem est naturam secare, quam abstrahere, id quod Democriti schola fecit, quae magis in naturam penetravit, quam reliquae. Nov. organ. libr. I, c. 51.*

zeln zum Allgemeinen aufsteigende Denkvermögen, der Gegenstand der Philosophie die Natur. Die Auctorität der Kirche wurde für die philosophische Untersuchung abgeschüttelt und als die wahre Methode der Naturwissenschaft die Induction aufgestellt, auch der Versuch gemacht, die Wissenschaften in der Philosophie, als ihrer gemeinschaftlichen Mutter, durch ein encyklopädisches Band zu vereinigen. Doch kann diese Philosophie nicht befriedigen, sie scheidet das Object des Glaubens und Wissens, während auch die Gegenstände des ersten von der Wissenschaft als wichtige Fragen der Philosophie kritisch zu untersuchen sind. Baco's encyklopädische Uebersicht der Wissenschaften ist unhaltbar. Die Wissenschaften müssen einen wissenschaftlichen Theilungsgrund und eine wissenschaftliche Ableitung haben. Beide fehlen. Wenn wir auch die Eintheilung der Wissenschaft nach ihrer Beziehung zu den Geistesvermögen des Menschen zulassen, so müssten es doch offenbar die Hauptvermögen sein, auf welche die Wissenschaft zu beziehen wäre. Mit Gedächtniss, Phantasie und Vernunft sind die Hauptvermögen des Geistes nicht erschöpft. Wo bleibt das sinnliche Erkenntniss- oder Vorstellungsvermögen, das Gefühls- und Begehrungsvermögen? Auch sind die Trennungen in dieser Beziehung willkürlich. Denn die Geschichte z. B. hat so gut eine Beziehung zum Gedächtniss, als zur Vernunft. Auch bezieht sich die Kunst nicht allein auf die Phantasie, sondern auch auf die Vernunft. Dem Gedächtnisse entspricht ferner nicht die einzige von Baco bezeichnete Wissenschaft, sondern auch andere, wie die Philologie, die positive Rechtswissenschaft und Theologie. Der Phantasie entspricht nicht etwa bloss die Poësie, sondern jede andere schöne Kunst. Kunst ist ferner von Wissenschaft verschieden und nicht die Kunst selbst, sondern die Poëtik, Rhetorik und die Kunstlehre müssten in den encyklopädischen Umfang der Wissenschaften aufgenommen werden. In die Naturgeschichte kann man die Geschichte der Künste unmöglich aufnehmen, da man es hier nicht mehr mit eigentlichen Naturkörpern, sondern mit durch Menschenhand wesentlich umgeänderten Naturproducten zu thun hat. Wenn das Object der Philosophie ein dreifaches, Gott, Natur und Mensch, ist, so hätte Baco auch Gott und den Menschen behandeln müssen, während er die Natur ausschliessend zum Gegenstande der Philosophie macht. Es ist ein Ueberrest des Mittelalters, die auf Aber- und Wunderglauben gestützte Magie zur Wissenschaft machen zu wollen. Was muss das für eine Metaphysik sein, deren praktische Anwendung die Magie ist, wie Baco will? Es ist nicht abzusehen, wie Baco dazu kommt, Gott in seine Philosophie aufzunehmen, da er in der Naturphilosophie ohne Hülfe Gottes von einem Princip der ersten Materie, Form und Bewegung, ausgeht. Baco's Philosophie selbst ist materialistisch, da nach ihm der belebende und eben so der sich in der Verwesung

und der Bewegung offenbarende Process von einem Körper stammt. Aber das Leben des Körpers kann man dadurch nicht erklären, dass man einen andern Körper in den belebten Körper verlegt. Denn immer entsteht die Frage: Woher hat dieser Körper das Leben? Es ist viel vernünftiger, dem Körper eine Lebenskraft oder eine Kraft überhaupt beizulegen, als diese Erscheinungen aus einem andern, in diesem eingeschachtelten Körper abzuleiten, der ja, um zu beleben und Thätigkeiten hervorzurufen, immer wieder eine Kraft des Lebens oder der Thätigkeit haben muss. Was endlich die Induction betrifft, so ist sie zwar der Vergangenheit gegenüber ein Fortschritt, aber sie kann dennoch den Anforderungen der Wissenschaft nicht genügen. Man soll vom Einzelnen aufs Allgemeine ohne Uebergang eines Mittelgliedes, also ohne Lücke schliessen, immer aber wird und muss eine Lücke bleiben. Denn, wenn man auch nur eine Klasse von Körpern hervorhebt, welche eine bestimmte Eigenschaft haben, immer wird von Vielem auf Alles geschlossen. Ein solcher Schluss ist aber kein Schluss, der absolute Gewissheit giebt, sondern ein blosser Wahrscheinlichkeitsschluss; auch wird man, da die Zahl der auch nur zu einer bestimmten Klasse gehörenden Gegenstände eine für menschliche Auffassung unendliche, nicht an jedem Orte und zu jeder Zeit vorhandene ist, bei einem einzelnen Gegenstände oder Körper aufhören und dann mit dem Schlusse auf das Allgemeine kommen, also willkürlich die begonnene Reihe abbrechen und darum wird man auch eine Lücke zwischen dem Einzelnen und Allgemeinen übrig lassen. Wie man willkürlich die Reihe des Einzelnen abbricht, so ist auch das Beginnen desselben ein willkürliches Anfangen und Aufhören in der Reihe des Einzelnen. Wenn man es auch auf eine bestimmte Klasse oder Eigenschaft der Körper bezieht, führt es doch zu keinen allgemein gültigen und nothwendigen Sätzen. Es muss mit der Induction eine Deduction verbunden werden. Diese kann aber, wenn sie zur absoluten Gewissheit führen soll, nur von allgemein gültigen und nothwendigen Sätzen ausgehen. Baco verliert in der Empirie den festen Boden und verliert sich in eine phantastische Auffassung von unsichtbaren Körpern, welche er zu thierischen Lebensgeistern machen will. So geht er wohl von Wirkungen aus, findet aber die wahren Ursachen nicht ungeachtet seines richtigen Ausspruches: *Vere scire est per causas scire*. Baco hat nur eine Methode und zwar eine empirische oder realistische, Cartesius ein neues System der freien Philosophie aufgestellt. So wird der Letztere mit Recht als Vater derselben bezeichnet.

§. 17. Der Standpunkt des Selbstbewusstseins. Cartesius und die Cartesianer.

René Descartes (Renatus Cartesius, geb. 1596, gest. 1650), geht in der Aufstellung seines Systemes einen idealen oder rationalen Weg. Er beginnt mit dem Selbstbewusstsein oder dem vorstellenden und denkenden Subject (Ich) und leitet aus diesem die Idee und Realität Gottes und die Realität der Welt ab, welche er nach einer eigenthümlich systematisch entwickelten Anschauung auffasst. Sein System ist dem Princip nach Intellectualismus oder Spiritualismus (subjectiver Idealismus). Die philosophischen Hauptschriften des Cartesius sind die *principia philosophiae*, die *sex meditationes de prima philosophia*, die Schriften *de homine*, *de methodo*, *de passionibus*, die *Responsiones ad objectiones*.

Der erste Satz des Cartesius ist: Wenn ich zur Wahrheit kommen will, muss ich an Allem zweifeln. Ich muss zweifeln an Gott, am Himmel, an der Realität der Körper, ja selbst an der Realität meines eigenen Körpers. So ist der erste Satz der neuen Philosophie ein negativer. Wenn ich aber annehme, dass Alles, was ich für wahr gehalten habe, falsch sein könne, so kann ich doch daran nicht zweifeln, dass ich, der ich dieses denke, nicht sei.¹ So gewinnt Cartesius den ersten positiven Satz seines Systems: Ich denke, also bin ich. Zweifeln ist nämlich ein Denken. Wo gedacht wird, ist ein Denkendes. Denken ist denkend sein. Es ist dieser Satz: Ich denke, also bin ich, kein Schluss. Ich schliesse nicht: Alles, was denkt, ist. Ich denke. Also bin ich; sondern durch mein Denken ist mir mein Sein unmittelbar gewiss.² Wenn ich von Allem abstrahire, was nicht zu mir gehört, so bleibt das Denken übrig. Ich bin ein denkendes Wesen, ein Ich. Die Existenz desselben ist das erste Princip der Wissenschaft.³ Was in unserem Bewusstsein vorgeht, ist Denken. Vorstellen, Einbilden, Wollen ist daher ebenfalls Denken.⁴ Wenn man statt des Princip des Denkens irgend eine andere Thätigkeit des Körpers setzen will, z. B. ich gehe, ich sehe, also bin ich, so ist dies unrichtig. Denn dies muss immer auf das Denken zurückgeführt werden, weil mir das Gehen und Sehen und jede andere Thätigkeit des Körpers immer nur durch das Denken gewiss wird. Das Princip des klaren und deutlichen Denkens ist daher für mich das Princip jeder Erkenntniss. In mir als denkendem Wesen sind nun Gedanken. Ob

¹ Princip. philos. P. I Nr. 7.

² Resp. ad II object. ed. Amstel. 1650. 4. p. 74.

³ Meditat. II p. 11 (ed. Amstel. 1650. 4). Epistol. pars I, ep. 118.

⁴ Princ. philos. P. I Nr. 9.

ihnen eine Realität entspricht, weiss ich noch nicht. Einige meiner Ideen sind angeboren, andere beigebracht, andere habe ich selbst gemacht. Die mir beigebrachten Vorstellungen kann ich unter einander vergleichen und sie erscheinen mir mehr oder minder vollkommen. Bei dieser Vergleichung gelange ich zu einer Vorstellung eines Vollkommensten. Jede Vorstellung ist eine Wirkung und setzt als solche eine Ursache voraus, welche mehr oder mindestens eben so viel Vollkommenheit in sich schliesst, als die Wirkung. Die Realität oder Vollkommenheit der Wirkung muss formaliter oder eminenter auch in der Ursache enthalten sein. Dies ist ein vom Princip des klaren und deutlichen Denkens erkannter und darum wahrer Satz. Alle Vorstellungen mit Ausnahme der vollkommensten sind so beschaffen, dass ich ihre Ursache sein kann. Die Vorstellung des vollkommensten Wesens, die einmal in mir vorhanden ist, enthält so viel Vollkommenheit, dass ich klar und deutlich weiss: In mir ist nicht so viele Vollkommenheit, darum kann ich auch nicht die Ursache dieser Idee sein und darum setzt die Idee Gottes die Realität Gottes selbst voraus, welcher die Ursache derselben in mir ist. Die Vorstellung von Gott ist ohne seine objective Realität unmöglich.¹ Da Cartesius noch immer eine Welt der Vorstellungen im Ich, aber keine objective Realität der Welt hat und letztere durch die Realität Gottes zu erweisen versucht, so fügt er noch einen zweiten in der Geschichte der Philosophie wichtigen Beweis für das Dasein Gottes zu diesem ersten hinzu. Cartesius hält ihn für den vorzüglichsten und evidentesten Beweis. Die Existenz, so lautet dieser, der ontologische Beweis, ist in der Vorstellung Gottes als des Inbegriffes aller Vollkommenheiten, nicht nur möglich, sondern mit der Vorstellung des vollkommensten Wesens nothwendig verbunden. Es liegt in der Idee des Dreiecks, dass seine drei Winkel zwei Rechten gleichen; es kann nicht anders sein, und so schliessen wir daraus, dass die nothwendige Existenz zum Begriffe des vollkommensten Wesens gehört, auf seine wirkliche Existenz. Wir können vom Begriffe desselben die Existenz nicht trennen, können es nicht anders als existirend vorstellen. Wenn wir dieses thun würden, wäre es nicht mehr das vollkommenste Wesen. Wovon wir klar und deutlich einsehen, dass es zur wahren und unveränderlichen Natur eines Dinges, zu seinem Wesen oder seiner Form gehört, das kann und muss von ihm ausgesagt werden. Nun gehört die Existenz zur wahren und unveränderlichen Natur Gottes,

¹ Princ. philos. P. I Nr. 18. Diss. de methodo (ed. Amstel. 1650. 4. p. 29). Medit. III, p. 24. Dei existentia ex eo solo, quod ejus idea sit in nobis, a posteriori demonstratur cum haec idea dei, quae in nobis est, requirat deum pro causa deusque proinde existat.

also können wir die Existenz mit Recht von Gott aussagen. Gott muss als höchste Vollkommenheit unbegrenzte Macht sein, also durch sich selbst existiren, darum wirklich und von Ewigkeit. Die Existenz ist nothwendig mit seinem Begriffe verbunden. Sie gehört also zu seiner wahren und unveränderlichen Natur. Ich kann nicht Gott ohne Existenz denken, wie ein Pferd mit und ohne Flügel. Aus der Realität Gottes wird die Realität der Welt abgeleitet. Gott ist wahrhaft und gütig, weil er das vollkommenste Wesen ist. Er kann und will mich nicht täuschen. Gott wäre der höchste Betrüger (deceptor), wenn die Welt keine Realität hätte, da ich nach dem Instinct meines Vorstellungsvermögens solche Vorstellungen habe, denen reelle Dinge entsprechen und welche alle Menschen für wirklich vorhanden halten.

Die Welt ist ein Inbegriff von Substanzen. Damit kommt der Begriff der Substanz in den Entwicklungsgang der Philosophie, der bis auf die Zeiten Kant's eine so wichtige Rolle in den verschiedenen Systemen spielt.

Substanz ist Etwas, was so existirt, dass es zu seiner Existenz keines andern bedarf. In diesem Sinne ist Gott Substanz, er ist die unendliche vollkommene Substanz, Ursache seiner selbst. Die übrigen Dinge, welche die Welt bilden, sind auch Substanzen, in so fern, als sie keines andern Dinges zu ihrer Existenz bedürfen, als der Mitwirkung Gottes, Gottes als ihrer letzten Ursache. Die Substanz hat Attribute. Aus den Attributen erkennen wir die Substanz. Unter den Attributen ist immer eines das Hauptattribut, welches das Wesen der Substanz ausmacht. Die Hauptattribute der Substanzen, deren Inbegriff die ganze Natur ist, sind Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe und Denken. Die Substanz, deren Hauptattribut die Ausdehnung ist, ist der Körper, die Substanz mit dem Attribute des Denkens die Seele. Der Körper ist eine ausgedehnte, die Seele eine denkende Substanz. Ausdehnung und Denken sind Hauptattribute, weil alle andern Attribute diese voraussetzen und ohne sie nicht gedacht werden können. Körper und Seele sind verschieden. Denn man kann die Ausdehnung ohne das Denken und das Denken ohne die Ausdehnung vorstellen. Das Wesen der beiden Substanzen besteht nicht nur in ihrer Verschiedenheit, sondern in ihrer gegenseitigen Negation. Das Denken ist nicht ausgedehnt und das Ausgedehnte denkt nicht. Beide Attribute haben nichts mit einander gemein. Der Mensch ist aus diesen beiden durchaus entgegengesetzten Substanzen zusammengesetzt. Sie können als absolut entgegengesetzt nicht unmittelbar auf einander wirken, sondern nur durch Vermittlung der beide vereinigenden, unendlichen Substanz, Gott (assistencia dei). Das Blut concentrirt sich im Herzen. In diesem ist ein Feuer, ähnlich der Flamme des entzündeten feuchten Heues. Die feineren

lebendigeren und stärkeren Theile des Blutes steigen zum Gehirn. Sie ernähren dasselbe und bringen einen sehr feinen Hauch, eine sehr bewegliche, reine Flamme (die thierischen Lebensgeister, *spiritus animales*) hervor. Indem sich die kleineren Bluttheile beim Eintritt durch die Poren des Hirnnetzes von den gröberen frei machen, treten sie als thierische Lebensgeister in das Gehirn und concentriren sich in der Zirbeldrüse. Von hier aus gehen sie durch den ganzen Körper dem Laufe der Nerven nach und veranlassen in der Richtung von Aussen nach Innen die thierische Empfindung, in der Richtung von Innen nach Aussen die Bewegung. So ist das körperliche Leben des Menschen lediglich die mechanische Bewegung einer Maschine und bedarf, an sich betrachtet, der Seele nicht. Darum haben auch die Thiere keine Seelen. Mit dem Körper ist im Menschen die denkende Seele verbunden. Es ist eine Einheit der Zusammensetzung (*unitas compositionis*); doch bleiben Seele und Körper trotz dieser Verbindung immer gegenseitige Negationen, also absolute Gegensätze. Es ist darum zwischen beiden keine Einheit der Natur (*unitas naturae*).¹ Die Seele zeigt ihre Thätigkeit vorzugsweise in der Zirbeldrüse; sie hat hier ihren Sitz, weil die andern Organe im Gehirne doppelt vorhanden sind und die Seele mit doppelt vorhandenen Hirnorganen doppelt wahrnehmen, sehen, hören würde.² Das Wesen der Materie oder des Körpers ist nur die Ausdehnung, welche die Voraussetzung der Theilung, Figur und Bewegung ist. Weil die verdünnten Körper mehr, die verdichteten weniger Ausdehnung haben, so wollte man damit die Substanz des Körpers von seiner Grösse, von seiner Ausdehnung unterscheiden. Allein dichter wird ein Körper nur dadurch, dass die mit andern Körpern erfüllten Zwischenräume sich verkleinern. Ein mit Wasser gefüllter Schwamm ist der Ausdehnung nach nicht grösser, als ein trockener; es werden bloss seine Poren durch die eindringenden Wassertheile erweitert. Raum und Körper unterscheiden sich nur durch unsere Vorstellung. Nur hat der Raum eine allgemeine Bedeutung, er ist die Ausdehnung an sich, der Körper eine besondere, er ist eine bestimmte oder begrenzte Ausdehnung. Es giebt keinen leeren Raum. Wenn aus einem von Wasser entleerten Gefässe alle körperliche Substanz gewichen wäre, müssten sich die Seiten berühren. Ueberall, wo Ausdehnung ist, ist auch ausgedehnte Substanz oder Körper. Es kann keine Atome, d. h. untheilbare Körper geben, weil diese als Körper, also als ausgedehnte Substanzen immer noch in Gedanken getheilt werden können. Die Materie ist im ganzen Universum

¹ Respons. VI, p. 156. De passionibus, P. 1, art. 17. Respons. IV, p. 123 124. Princip. philos. P. 1, Nr. 52. 53.

² De passionibus, P. 1, art. 32.

eine und dieselbe, das Ausgedehnte. Die Bewegung ist allein der Grund der Veränderung: Bewegung ist die Versetzung eines Körpers aus der Nachbarschaft bestimmter Körper in die Nachbarschaft anderer Körper. Die Ausdehnung an sich bleibt also immer dieselbe; es ist nur ein Wechsel in den bewegten Ausdehnungen. Die erste Ursache der Bewegung ist Gott. Er hat der Materie ursprünglich so viel Bewegung und Ruhe gegeben, als sie noch jetzt hat. Jedes Ding bleibt in seinem Zustande und ändert sich nicht ohne äussere Ursachen. Jeder Körper hat ein Streben sich in gerader Richtung zu bewegen. Nur gezwungen durch einen andern Körper verändert er diese Richtung. Wenn ein bewegter Körper dem andern begegnet, so wird er, im Falle er weniger Kraft besitzt, seine gerade Richtung fortzusetzen, als der andere, um ihm zu widerstehen, seine Bewegung behalten, aber die Richtung nach der entgegengesetzten Seite ändern. Alle diese Bewegungsgesetze werden aus der ersten bewegenden Ursache (Gott) und zwar aus ihrer Unveränderlichkeit abgeleitet. Die abgeleitete Bewegung der einzelnen Körper findet nach Gesetzen statt, welche nach der in jedem Körper liegenden Kraft, in Bewegung zu setzen und der Bewegung zu widerstehen, berechnet werden. Cartesius sucht nun die Entstehung der Welt, abgesehen von allen theologischen Anschauungen, aus der Bewegung der Materie zu erklären. Die Materie hatte Anfangs fast gleiche viereckige Theile von mittlerer Grösse. Diese Theile wurden bewegt theils um ihre eigenen Mittelpunkte, andere mit mehreren andern zugleich um so viel Punkte und so weit von einander entfernt, als jetzt die Fixsterne sind; für andere waren andere Punkte, so viele, als jetzt Planeten sind, der Mittelpunkt geworden. Diese Theile, anfangs eckig, werden durch das aus ihrer Bewegung hervorgehende Abreiben der Ecken [rund, und kleinere Theile von ihnen abgestossen, welche feinere Körper sind. Drei Arten der Materie, die ersten Elemente der sichtbaren Welt, werden unterschieden, die der Sonne und der Fixsterne, des Himmels und der Erde mit den Planeten und Kometen. So entstehen durch diese Bewegung drei Elemente, die feinsten Theile bilden die Sonne und die Fixsterne (erstes Element), aus sehr kleinen Kügelchen bildet sich der Himmel (zweites Element), aus dem dritten Elemente bilden sich die Erde, die Planeten und die Cometen. Die ursprüngliche Bewegung aller dieser die Welt bildenden Theile ist die Wirbelbewegung. Die schroffste Consequenz des Cartesius'schen Dualismus zogen in ihren Schriften¹ Louis de la Forge in der zweiten Hälfte des siebenzehnten

¹ De la Forge: traité de l'esprit de l'homme. Paris 1664. Arnold Geulincx: Ethica sive *γνώσις σεαυτοῦ*, Amstel. 1665. Lugd. Bat. 1675.

Jahrhunderts und Arnold Geulincx (geb. 1625, gest. 1669). Die Vermittlung Gottes zwischen Leib und Seele, da beide als absolute Gegensätze nicht auf einander wirken können, wird bei letzterem Occasionalismus. Bei Gelegenheit der Einwirkung eines Gegenstandes auf den Leib veranlasst Gott die diesen Einwirkungen entsprechenden Gedanken in der Seele und bei Gelegenheit bestimmter Gedanken veranlasst Gott die diesen Gedanken entsprechenden Bewegungen im Körper. Gott wirkt Alles. Nicht ich bewege den Körper, sondern Gott. Das Resultat in der Moral ist reine Passivität. *Ubi nihil vales, nihil velis*. Diese Philosophie entspricht ganz, wie die Calvinische Prædestinationstheologie, dem holländischen Phlegma. Wenn es auch ein grosses Verdienst war, das erste der Scholastik entgegengesetzte System der Philosophie aufzustellen, ein System, welches die Erkenntnistheorie, die Metaphysik, Kosmologie, Theologie und Anthropologie, ja selbst die Kosmogonie in einer neuen Weltanschauung zusammenfasst, wenn auch Cartesius den richtigen negativen Weg, den Zweifel, und den richtigen positiven, das Denken, als den Weg bezeichnet, der allein zur Wahrheit führen kann, so erscheint uns dennoch seine aus diesen Principien hervorgegangene Weltanschauung als eine unbegründete und unhaltbare, welche in keiner Weise die Anforderungen des philosophischen Geistes befriedigt.

Cartesius beginnt positiv mit der alleinigen Gewissheit des vorstellenden und denkenden Subjects oder Ichs und zweifelt an allem Andern. Er macht das denkende Subject oder Ich zum Princip seiner Philosophie. Allein ein Vorstellendes oder ein Denkendes setzt ein Vorgestelltes oder Gedachtes, das Subject das Object, das Ich das Nicht-Ich voraus. Keines kann ohne das andere gedacht werden. Es ist also schon von vornherein ein einseitiger Standpunkt das Ausgehen von der alleinigen Gewissheit des Ichs. Ein einseitiger Standpunkt muss auch zu einseitigem Resultate führen. Die Vorstellungen sind allerdings noch nicht die Dinge, aber sie sind uns von Aussen aufgenöthigt, und hierin und in dem Umstande, dass diese Vorstellungen von denen der Einbildungskraft deutlich unterschieden werden, sowie in dem allgemeinen vernünftigen Bewusstsein der Menschheit, liegt die Gewissheit der äussern Welt. Man bedarf dazu nicht wie Cartesius, der Vermittlung Gottes. Der Versuch, Gottes Dasein zu beweisen, ist noch ein Ueberrest der Scholastik. Die Beweise sind unhaltbar, der aus dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung, wie der aus dem Begriffe Gottes genommene ontologische. Es ist nicht wahr, dass die Ursache einer Wirkung wenigstens eben so viel oder noch mehr Vollkommenheit in sich schliessen muss, als die Wirkung in sich schliesst. Denn die Erfahrung zeigt, dass aus einem Unvollkommenen ein Vollkommeneres hervorgeht. Wenn man aber auch sagt, das

Vollkommenere müsse dem Keime, der Entwicklungsfähigkeit nach schon im Unvollkommenen liegen, aus welchem es hervorgeht, und, wenn man dieses zugiebt, so ist auch in diesem Falle die Wirkung vollkommener als die Ursache, weil eine entwickelte Vollkommenheit vollkommener sein muss, als eine noch unentwickelte. Zudem ist die Vorstellung von Gott nicht so vollkommen, dass sie der Mensch nicht selbst bilden kann, er erweitert die Eigenschaften, die er in sich und in der unendlichen Natur findet, ins Unendliche und diese Erweiterung ins Unendliche ist eben eine Thätigkeit seiner Einbildungskraft. Dies ist ja nicht etwa nur bei dem Ideale Gottes, sondern bei jedem andern Ideale der Fall. Der Mensch denkt sich die Sache, wie sie sein sollte, in ihrer Vollkommenheit, nicht, wie sie ist, er stellt den Gegenstand in der Idee dem Gegenstande in der Wirklichkeit gegenüber. Alle diese Ideale sind vollkommener, als die endliche Menschennatur. Folgt daraus, dass sie aus einer andern Ursache, als aus dem Menschen entstehen, der das Bewusstsein hat, sie gebildet zu haben, und sie tagtäglich bei jedem neuen Gegenstande bildet, indem er sich die Vollkommenheitsvorstellung desselben denkt? Aber auch der ontologische Beweis, auf welchen Cartesius das meiste Gewicht legt, ist, wie schon Kant gezeigt hat, unhaltbar. Zuerst wird die Vorstellung eines vollkommensten Wesens, in wie fern der Mensch sie bilden kann, nur als möglich gedacht und nun auf einmal in etwas, was nur als möglich gedacht wird, die Existenz hineingebracht. Schon dies ist ein Fehler; denn das Mögliche ist eben immer noch nicht wirklich. Sein ist kein Prädicat, keine Vollkommenheit als Eigenschaft. Das Ding, das gedacht wird, hat gerade so viele Eigenschaften, als das, welches ist. Hundert gedachte Thaler sind auch eben so viele Thaler in Wirklichkeit und nicht etwa der Zahl nach mehr oder minder. Die Frage ist nicht: Haben die gedachten Thaler andere Eigenschaften, als die wirklichen? sondern: Habe ich sie wirklich, oder denke ich sie blos? Wenn ich sie immerfort denke, erhalte ich durch 100 logische Thaler nicht einen realen Groschen. Ein Wesen, das alle Vollkommenheiten hat, hat sie in meinem Gedanken, wenn ich es denke, ohne dass es deshalb eine Vollkommenheit mehr hat, wenn es existirt. Daraus, dass ich etwas denke, folgt nicht, dass es existirt, und, wenn ich es auch existirend denke, folgt nicht, dass es an sich existirt. Der Fehler des ontologischen Beweises besteht einmal darin, dass er Denken und Sein verwechselt, dann aber darin, dass er das Sein zu einem Prädicat oder einer Vollkommenheit macht. Gott hätte alle Vollkommenheiten in Gedanken, wenn er auch nicht existirte, das heisst, er wäre ein von uns gebildetes Ideal. Wenn nun Cartesius die objective Realität Gottes nicht beweisen kann, so kann er auch die objective Realität der Welt

nicht beweisen. Folgerichtig müsste er sie nach seinem Princip des subjectiven Idealismus bezweifeln; denn er hat nach diesem nur Vorstellungen, nicht die Dinge, nur eine Vorstellung der Welt, nicht die Welt selbst. Die Definition des Cartesius von Substanz: Sie ist das, was so existirt, dass es zu seiner Existenz keines andern bedarf, findet nur auf Gott Anwendung, nicht auf die einzelnen Dinge der Welt, die Cartesius ebenfalls zu Substanzen machen will. Darum sieht er sich genöthigt, die Dinge Substanzen zu nennen, welche zu ihrer Existenz keines andern Dinges bedürfen, als der Vermittlung Gottes. Nach der eigenen Definition des Cartesius kann man aber Substanzen, die keine Substanzen ohne eine andere sind, unmöglich Substanzen nennen, und so kann man zuletzt, wie Spinoza gethan hat, nur eine Substanz annehmen und die Dinge werden Modificationen derselben. Daraus, dass wir Alles vom Denken abstrahiren können und dieses zuletzt allein noch übrig bleibt, folgt nicht, dass das Denken eine für sich existirende, vom Körper geschiedene Substanz ist. Das Denken erscheint uns als eine Thätigkeit. Ob das Denkende eine Substanz ist, welche den Körper als ausgedehnt ausschliesst, ist eine andere, nicht zu erweisende Frage. Das Resultat wird so der absolute Dualismus, welcher Leib und Seele als absolute Gegensätze betrachtet, da ihre Attribute sich gegenseitig ausschliessen. Abgesehen davon, dass dieses dem Bewusstsein und der Erfahrung der Naturwissenschaft widerspricht, welche wohl relative, aber nicht absolute Gegensätze im körperlichen und geistigen Dasein erkennen können, ist eine Vereinigung und noch mehr ein Aufeinanderwirken beider Substanzen, des Körpers und der Seele, als absolut entgegengesetzter Substanzen, absolut undenkbar. Das absolut Undenkbare wird durch die Vermittlung Gottes (*assistentia*) ein unaufhörliches, die Natur- und Denkgesetze aufhebendes Wunder. Gott thut zuletzt Alles, wie im Occasionalismus. Die moralische Freiheit und damit die Möglichkeit der Tugend wird aufgehoben, während die erstere eine Thatsache unseres Bewusstseins ist. Eine unhaltbare Behauptung zieht auch eine neue unhaltbare Consequenz nach sich, wie das körperliche Leben, das ohne Seele durch die thierischen Lebensgeister erklärt werden soll, während doch die Seele eben so sehr im körperlichen, wie im geistigen Leben thätig ist, und daher als der einheitliche Lebensgrund relativer Gegensätze, des Körperlichen und Geistigen, erscheint. Hat die Seele in der Zirbeldrüse ihren Sitz oder auch selbst innerhalb des Körpers, so ist sie im Raume thätig und, da dieser die Ausdehnung ist, kann sie nicht anders als in der Ausdehnung sein, also nicht, wie Cartesius will, die Ausdehnung ausschliessen oder nicht ausgedehnt wirken. Das wäre gerade so viel, als wenn man sagen wollte: Das Unausgedehnte wirkt in der Ausdehnung.

Wenn die Ausdehnung das alleinige Attribut der Materie oder des Körpers ist, so ist kein Unterschied zwischen Raum und Körper und in der That hebt auch Cartesius diesen Unterschied auf, ungeachtet diese Aufhebung unserm natürlichen Gefühle und unserem vernünftigen Bewusstsein widerspricht. Diesem soll dadurch Genüge geleistet werden, dass der Raum Ausdehnung an sich, unbestimmt, der Körper die bestimmte, begrenzte Ausdehnung ist. So wird also die Bestimmung, die Grenze den Unterschied machen? Die Grenze macht aber keinen andern Unterschied, als den der Gestalt, und doch zeigt sich in der Natur auch ein Unterschied der Stoffe. Das eigentliche Stoffliche wird aufgehoben, und etwas, was nur ein Verhältniss ist, wie der Raum oder die Ausdehnung, zur Substanz gemacht. Willkürlich und unbegründet ist die ganze Kosmogonie, wenn auch allerdings von Cartesius die Gesetze der mechanischen Bewegung aufgestellt werden, aus welchen allein die Veränderung und Entwicklung der Dinge abgeleitet werden kann. Ueberall, wo Cartesius in seiner Weltanschauung eine Lücke findet und bei der Entwicklung sich nicht helfen kann, nimmt er zu Gott seine Zuflucht, zu welchem er doch nach seinem eigenen Princip folgerichtig nicht gelangen kann und dessen Dasein er zu beweisen ausser Stande ist.

§. 18. Locke.

Cartesius war zunächst vom Selbstbewusstsein ausgegangen. Das Selbstbewusstsein ist ein Wissen vom Sein des Selbst. Das Selbst kann sich aber, nur dann als Selbst wissen, wenn es sich durch das Denken von dem trennt oder unterscheidet, was das Nichtselbst, das Andere des Selbst ist. So unterscheidet das Selbstbewusstsein die Gegensätze des Selbst und Nichtselbst, des Ichs und Nichtichs, des Subjects und Objects. Vom Selbst, vom Ich, vom Subject war Cartesius ausgegangen, vom Nichtselbst, vom Nichtich vom Object ging Locke aus. Er wurde der Gründer des Sensualismus, aus welchem sich nothwendig der Materialismus entwickeln musste. So führt das Selbstbewusstsein zu zwei entgegengesetzten Systemen, dem Intellectualismus oder Spiritualismus einerseits und dem Sensualismus und dessen nothwendiger Folge, dem Materialismus, anderseits.

John Locke, der Hauptbegründer des sensualistischen Systems,

¹ An essay concerning human understanding in four books. London, 1690. fol. Wichtig ist die französische Uebersetzung von Coste: *Essay philosophique concernant l'entendement humain*, Amst. 1700. 4. wegen der in ihr vorkommenden Bemerkungen Locke's.

(geb. 1632 gest. 1704) bekämpft in seiner Hauptschrift,¹ welche eine Theorie des Erkenntnisvermögens aufstellt, die von den Idealisten vertheidigte Lehre von den angeborenen Ideen. Man beruft sich, sagt Locke, was die angeborenen Ideen betrifft, auf theoretische und praktische Sätze, in welchen alle Menschen übereinstimmen. Allein diese Uebereinstimmung ist nicht vorhanden; sie findet sich bei Kindern, Ungebildeten, Idioten nicht. Im Verstande können sie nur dann vorhanden sein, wenn man sie weiss. Wenn man glaubt, die allgemeinen Wahrheiten, in welchen alle übereinstimmen, seien zwar nicht ursprünglich vorhanden, sondern entwickeln sich zuerst durch den Vernunftgebrauch, so ist auch dieses nicht richtig. Denn die ersten Wahrheiten, welche sich beim Kinde entwickeln, sind nicht diese allgemeinen Sätze, welche es gar nicht versteht, sondern sich auf das Einzelne beziehende Erfahrungssätze, wie: „süss ist nicht bitter;“ „eine Kirsche ist keine Ruthe.“ Auch in den praktischen Wahrheiten giebt es nicht einmal bei Völkern eine für das Handeln übereinstimmende Regel. Die Seele ist also ein leeres Papier, auf welchem ursprünglich nichts geschrieben steht, ein dunkler Raum, in welchem ursprünglich kein Licht ist. Schriftzüge, Licht kommen erst durch Erfahrung in sie. Es ist der Satz des Sensualismus: Was nicht vorher in den Sinnen gewesen ist, kommt nicht in den Verstand. Die letzten Elemente unseres Erkennens sind einfache Ideen, Vorstellungen, Bilder von Gegenständen, welche unsere Seele aufnimmt, wie der Spiegel die Gegenstände, ohne dass sie dabei thätig ist, ohne dass sie etwas zu ihnen hinzuthut oder von ihnen nimmt. Sie entstehen aus zwei Quellen, der Empfindung der Sinnlichkeit und der Reflexion. Jene ist die äussere Wahrnehmung durch die Sinne, diese das Aufmerken auf innere Zustände oder Vorgänge in uns. Endlich können auch einfache Ideen durch Verbindung der Empfindung und Reflexion zugleich entstehen. Objecte wirken durch Bewegung auf unsere Sinne und es entstehen Bilder oder Vorstellungen in uns, wobei wir uns ganz leidend verhalten. Denn wir nehmen sie, wie sie uns gegeben sind, ohne etwas an ihnen ändern zu können. Es giebt einfache Ideen durch einen oder mehrere Sinne. So ist z. B. eine einfache Idee durch einen Sinn Farbe, Ton, Geruch, Geschmack; durch mehrere Sinne Ausdehnung, Bewegung, durch Reflexion Denken, Wollen, durch Sensation und Reflexion zugleich Kraft, Einheit. Die Fähigkeit des Gegenstandes, eine Idee in uns hervorzurufen, ist Qualität. Die Gegenstände haben Qualitäten. Können diese Fähigkeiten (Qualitäten) nicht vom Gegenstande getrennt werden, sind sie ursprüngliche oder primäre Qualitäten. Wenn die Dinge durch das Einwirken ihrer primären Qualitäten auf uns in uns Empfindungen veranlassen, ist eine solche Fähigkeit des Dinges eine secundäre Qua-

lität. So ist eine primäre Qualität die Solidität oder Undurchdringlichkeit, eine secundäre roth, blau, süß u. s. w. Die erstere giebt uns das Bild des Gegenstandes und ist eine Beschaffenheit desselben an sich, die letztere ist nur eine Empfindung und giebt uns darum nicht das Ding an sich. Die Fähigkeit eines Körpers, in einem andern Veränderungen hervorzubringen, durch welche in uns eine Idee entsteht, ist Vermögen. Wenn die Sonne das Wachs schmilzt, so bringt jene in einem andern Körper (dem Wachs) eine Veränderung hervor, durch welche in uns die Idee des Schmelzens und der Fähigkeit des Schmelzens entsteht. Eine solche Fähigkeit des Körpers heisst Vermögen. Wie aus den Buchstaben durch Zusammensetzung Sylben und Worte entstehen, so entstehen aus den einfachen Ideen zusammengesetzte (complexe) Ideen. Sie sind nämlich aus einfachen Ideen zusammengesetzt und haben, wie alles Erkennen, die bezeichneten Quellen. Es giebt dreierlei Arten von Zusammensetzungen der Ideen, Modi, Substanzen und Relationen. Die modi sind die Bestimmungen an einem Substrat, sie sind das Accidens der Substanz, das Prädicat des Subjects. Sie sind reine, wenn sie aus einer Idee, gemischte, wenn sie aus mehreren Ideen entstehen. Zahl ist der reine Modus der Einheit, Schönheit ein gemischter modus, da er die Ideen der Form, Farbe, des Wohlgefallens verbindet. Die modi entstehen, wie alle Erkenntnisse, aus Sensation, Reflexion und beiden zugleich, die aus der Sensation hervorgehen, durch Einwirken auf einen oder mehrere Sinne. Sie entsprechen den einfachen Ideen, welche aus diesen Erkenntnisquellen entstehen. So ist z. B. ein modus der aus einem Sinn entstehenden einfachen Idee des Tones das Wort, der Farbe blau, grün u. s. w., die aus mehreren Sinnen entstehende einfache Idee des Raumes oder der Ausdehnung hat zu modi Entfernung, Längenmaass, Unermesslichkeit, Fläche, Figur, Ort, so sind Wahrnehmen, Vorstellen, Gedächtniss u. s. w. modi der aus der Reflexion entstehenden einfachen Idee des Denkens, die Zahlen modi der aus Sensation und Reflexion zugleich entstehenden einfachen Idee der Einheit u. s. w. Mehrere mit einander verbundene und regelmässig in dieser Verbindung in uns wiederkehrende Ideen setzen ein Substrat voraus, an dem sie vorkommen, und dieser Träger derselben ist die Substanz. Die Idee derselben ist nicht möglich ohne die Voraussetzung eines Archetyps ausser uns, das wir in seiner Beschaffenheit an sich nicht kennen und von welchem die in uns regelmässig verbundenen Ideen ausgehen. Wenn der Verstand zwei Dinge mit einander verbindet und von dem einen in der Betrachtung desselben zum andern übergeht, so entsteht die complexe Idee des Verhältnisses (Relation) z. B. Ursache und Wirkung, Einheit und Verschiedenheit u. s. w. Die Ideen theilen wir den Andern mittelst der Sprache mit, welche nicht die einzelnen

Dinge, sondern nur die allgemeinen Begriffe und Verhältnisse, also keine realen Wesen bezeichnet. Wie aus den Buchstaben und Sylben Worte und Sätze entstehen, so entsteht durch Verbindung einfacher und zusammengesetzter Ideen die Erkenntniss. Wir nehmen wahr, dass gewisse Ideen mit einander übereinstimmen, andere nicht verbunden werden können. Das Material alles unseres Erkennens bilden also die Ideen. Die Erkenntniss ist real, wenn die Ideen mit den Dingen übereinstimmen. Es giebt verschiedene Grade des Wissens. Die gewisseste Erkenntniss ist die intuitive. In dieser findet unser Verstand eine Uebereinstimmung zweier Ideen ohne Vermittlung eines Dritten. Ein zweiter schwächerer Grad der Erkenntniss ist die Demonstration oder der Beweis. Hier wird die Uebereinstimmung zweier Ideen durch eine dritte, den Grund, vermittelt. Eine weder intuitive noch demonstrative Ueberzeugung ist das Meinen oder Glauben, der schwächste Grad des Wissens. Der Offenbarungsglaube ist darum nicht so gross, als die Erkenntniss der Sinne und der Vernunft. Einige Sätze des Glaubens sind vernunftgemäss, wie der Satz von dem Dasein Gottes, weil dieser bewiesen werden kann. Er beweist diesen also: Es ist gewiss, dass Etwas existirt. Es setzt aber dieses eine Ursache voraus, welche es hervorbringt. Nichts kann kein wirkliches Wesen hervorbringen; also muss Etwas von Ewigkeit her existirt haben. Die letzte Quelle aller Existenz muss aber eben darum auch der letzte Grund aller in den vorhandenen Dingen erscheinenden Kräfte, und Vermögen, also auch aller in der Welt thätigen Intelligenz und, da aus Erkenntnisslosem kein Intelligentes werden kann, ein intelligentes Wesen sein¹⁾

¹ Essay libr. IV, c. 10. I §. 2: think it is beyond question, that man has a clear perception of his own being; he knows certainly, that he exists and that he is something §. 3: In the next place, man knows, that bare nothing can no more produce any real being, than it can be equal to two right angles If therefore we know, there is some real being and that non-entity cannot produce any real being, it is an evident demonstration, that from eternity there has been something; since what was not from eternity, had a beginning and what had a beginning, must be produced by something else. §. 4: Next it is evident, that what had its being and beginning from another, must also have all that which is in and belongs to, its be in being from another too. All the powers it has, must be owing to and received from the same source. This eternal source then of all being must also be the source and original of all powers and so this eternal being must also be must powerful. §. 5: Again, a man finds in himself perception and knowledge There was a time then, when there was no knowing being and when knowledge began to be, or else, there has been also a knowing being from eternity. If it be said, there was a time, when no being had any knowledge, when that eternal being was void of all understanding: i reply, than that it was impossible there should ever have been any knowledge. It being as impossible

Es ist unrichtig, dass es keine Wahrheiten giebt, in denen die vernünftigen Menschen übereinstimmen. Dass viele Menschen auf einer niederen Stufe der Entwicklung sie nicht einsehen, beweist nicht, dass keine Uebereinstimmung vorhanden ist, sondern nur, dass die Uebereinstimmung an das vernünftige Bewusstsein des Menschen gebunden ist. Allerdings giebt es keine angeborenen Ideen, wenn man darunter solche versteht, welche schon vor aller Erfahrung mit Bewusstsein in der Kindesseele liegen. Das beweist aber den Locke'schen Satz nicht, dass alle unsere Erkenntniss aposterioristisch, dass die Seele eine leere Tafel sei, auf der nichts geschrieben steht. Aus Nichts wird Nichts. Wenn in der Seele, wie Locke meint, Nichts wäre, so würde sich auch aus ihr Nichts entwickeln können. Unser geistiges Leben ist, wie alles Leben, Entwicklung und setzt einen Keim voraus, aus welchem es sich entwickelt. Dieselbe Welt wirkt auf den Stein, die Pflanze, das Thier, welche auf den Menschen wirkt, und doch ruft diese Entwicklung nur in der Menschenseele die Idee der unendlichen Welt hervor, weil der Keim derselben, die Entwicklungsfähigkeit dieser Idee, allein in der Menschenseele liegt. Die Idee ist an sich implicite in der Seele, wenn sie auch erst durch äussere Entwicklung in ihr explicite vorhanden ist. Wir sind bei der Bildung unserer Ideen nicht allein leidend, sondern, sobald aus den Bildern oder empfundenen Eindrücken Begriffe werden, frei thätig.

Locke übersieht den innern Factor in der Entstehung der Ideen, während er allein den äussern erkennt. Unsere Seele ist mehr als eine inhaltsleere Tasche, in welche man die äussern Eindrücke nur hineinschiebt. Wenn auch mit der Erfahrung alle unsere Erkenntniss beginnt, so stammt doch nicht alle Erkenntniss aus der Erfahrung. Die allgemein gültigen und nothwendigen Erkenntnisse der Mathematik sprechen für die Apriorität des Erkennens. Locke selbst nimmt als Quellen der Erkenntniss die Sensation und Reflexion an. Nur jene erstere bezieht sich auf die äussere Wahrnehmung der Objecte, welche durch Bewegung auf uns wirken, diese dagegen ist lediglich Wahr-

that things wholly void of knowledge and operating blindly and without any perception, should produce a knowing being, as it is impossible, that a triangle should make itself three angles bigger than two right ones. For it is as repugnant to the idea of senseless matter, that it should put into itself sense, perception and knowledge, as it is repugnant to the idea of a triangle that it should put into itself greater angles, than two right ones. §. 6: Thus from the consideration of ourselves and what we infallibly find in our own constitutions, our reason leads us to the knowledge of this certain and evident truth, that there is an eternal, most powerful and most knowing being, which whether any one will please to call God, it matters not.

nehmung innerer Zustände. Er nimmt also äussere und innere Wahrnehmung an. Wie kann aber die Seele innere Zustände haben, wenn sie nur eine dunkle Kammer ohne Licht, ein inhaltsleeres Papier, ein Nichts ist, aus dem sich auch Nichts entwickelt? Die Reflexion setzt eine innere Thätigkeit voraus, welche an sich vorhanden und etwas anderes, als die Idee und der Gegenstand ist, von dem sie ausgeht. Die ersten Elemente unseres Erkennens sind ferner nicht die einfachen Ideen. Denn diese Ideen sind nicht die einfachen, weil sie nicht, wie Locke will, sich blos in unserer Seele darstellen, wie Gegenstände im Spiegel. Gerade das, was Locke zusammengesetzte Idee nennt, ist es, was sich unserer Seele aufdrängt, wie ein Gegenstand dem Spiegel, wie irgend ein bestimmtes Object, z. B. Baum, irgend eine bestimmte Farbe z. B. roth. Modi, Substanzen drängen sich unserer Seele von Aussen auf und wir nehmen sie an, wie sie sind, ohne etwas an ihnen zu ändern. Dagegen entstehen die einfachen Ideen durch einen Sinn, z. B. Ton, Farbe, Geruch, Geschmack, durch mehrere Sinne z. B. Ausdehnung, Bewegung, durch Reflexion z. B. Denken, durch Sensation und Reflexion z. B. Einheit erst dadurch, dass wir sie von den modis oder Substanzen durch eine freie Thätigkeit unserer Seele, durch unsern Verstand abstrahiren, also eine Veränderung mit ihnen vornehmen. Nur bestimmte Töne, Farben, Gerüche, Geschmacksempfindungen, Denkacte, einheitliche Erscheinungen und Vorgänge stellen sich uns so dar, dass wir bei ihrer Wahrnehmung uns bloss leidend verhalten. Sobald wir die so genannten Locke'schen einfachen Ideen erhalten sollen, müssen wir von dem Bestimmten das Besondere hinwegdenken und nur das Allgemeine im Besondern festhalten. Locke übersieht, dass durch die Relation, welche er eine zusammengesetzte Idee nennt, ganz neue Erkenntnisse entstehen und dass die Relation nicht blos eine mechanische Zusammensetzung des Gegebenen, der einfachen Ideen ist. Denn ich kann aus der Unendlichkeit der Bilder von Objecten, welche in mir vorhanden sind, dieses oder jenes herauswählen, sie in dieser oder jener Eigenschaft vergleichen, nach diesem oder jenem Gesichtspunkte vergleichen, trennen und verbinden. Wenn Locke die unbekannte Substanz zum Träger uns bekannter, uns von Aussen gegebener oder innerlich empfundener, regelmässig in Verbindung wiederkehrender Qualitäten macht, so hat er diese Verbindung nicht erklärt, weil ihm die Substanz selbst etwas Unbekanntes ist und das Bekannte, das erklärt werden soll, nie durch Etwas, dessen Wesen wir gar nicht kennen, bewiesen werden kann. Der ganze Substanzbegriff ist aber auch überhaupt, wie später Hume gezeigt hat, ein problematischer, unerweisbarer Begriff. Wir können von einem Dinge nichts aussagen, als den Inbegriff aller seiner Prädi-

cate. Die Summe aller Eindrücke aller Beschaffenheiten, welche das Ding auf uns macht, muss auch gleich dem Dinge sein. Auch folgt daraus, dass regelmässig gewisse Qualitäten eines Dinges sich in unserer Seele verbunden dargestellt haben, nicht, dass sie sich immer und unter allen Bedingungen verbunden darstellen müssen. Die nothwendige Consequenz des Locke'schen Sensualismus ist ferner der Materialismus. Wenn in unserer Seele ursprünglich nichts, Alles nur durch eine auf unsere Sinne wirkende Bewegung in uns als Vorstellung entsteht, so muss nothwendig, da Alles, was durch Bewegung auf die Sinne wirkt, Materie ist, auch alles Existirende Materie sein. Es erscheint darum als eine Inconsequenz, Gottes Dasein zu beweisen oder mit Locke die Vernünftigkeit des Christenthums darthun zu wollen, da Locke nach seiner Theorie wohl Materie, aber keinen Gott gewinnt.

Im Geiste der Locke'schen Philosophie wirkten Isaak Newton (1642—1727), Samuel Clarke (1675—1729) und die englischen Moralphilosophen William Wollaston (1659—1724), Graf Shaftesbury (1617—1713), Franz Hutcheson (1695—1747).

§. 19. Die Materialisten.

Aus dem Sensualismus entwickelte sich in England und Frankreich, später in Deutschland der Materialismus. Schon vor Locke hat Baco's Philosophie einen sensualistischen Charakter. Sein Freund Thomas Hobbes (geb. 1588, gest. 1679) ist in seinen philosophischen Schriften¹ Materialist, in seinen politischen absolutistischer Monarchist.² Philosophie ist ihm eine Kenntniss der Wirkungen aus den Ursachen und der Ursachen aus den Wirkungen, welche man sich durch richtiges Denken verschafft. Denken ist ein Verbinden und Trennen, ein Hinzufügen und Hinwegnehmen, ein Rechnen. Das Object der Philosophie ist darum ein solches, welches zusammengesetzt oder verbunden und aufgelöst werden kann. Ein solches Object aber, das der compositio und resolutio fähig ist, ist ein Körper. Es giebt keine andern Gegenstände der Philosophie, als Körper. Diese sind entweder natürliche oder künstliche. Jene sind von Natur aus zusammengesetzt, diese durch den Willen, durch die Verträge der Menschen. Mit den natürlichen Körpern beschäftigt sich die Naturphilosophie (*philosophia naturalis*), mit den

¹ *Elementorum philosophiae sectio prima: De corpore* 1655. *Sectio secunda: De Homine* 1658. *Sectio tertia: De cive* 1642. *De natura humana et corpore politico* 1650. *Quaestiones de libertate, necessitate et casu* 1656.

² *Leviathan sive de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis*, 1651.

künstlichen die bürgerliche Philosophie (*philosophia civilis*). Es giebt keine andere Substanz, als eine körperliche. Das ganze Universum ist ein Inbegriff von Körpern. Die Ursache aller Erscheinungen ist die Bewegung. Die Empfindungen entstehen aus der Bewegung der Körper. Der Geist ist ein feiner Körper. Alles Psychische und Moralische ist in der sinnlichen Empfindung begründet. Der Staat ist ein Kunstkörper. Der Regent ist die Seele dieses Körpers. Er besitzt als Eigenthümer das Vermögen des Staates, macht das Gesetz und die Religion der Staatsbürger und ist Niemand verantwortlich. Die ihm durch Vertrag übergebene Gewalt kann ihm nicht mehr genommen werden. Das Recht Aller auf Alles ist ein Krieg Aller gegen Alle; daher des Friedens wegen der Vertrag, den eine gewisse Anzahl von Menschen unter einander schliessen, sich dem Willen eines Dritten zu unterwerfen. Von den materialistischen englischen Schriftstellern späterer Zeit sind besonders David Hartley (geb. 1704, gest. 1757), durch Anwendung materialistischer Anschauungen auf die Psychologie und durch seinen Determinismus bekannt¹ und der berühmte, gleichfalls deterministische Physiker und Chemiker, Joseph Priestley (geb. 1733, gest. 1804)² hervorzuheben. In Frankreich bereiteten die Entwicklung des Materialismus vor und förderten sie theils der Skepticismus in der Form des jesuitisch-katholischen Zweifels an der Möglichkeit einer genügenden philosophischen Erkenntniss, um an die Stelle derselben das römisch-katholische System zu setzen (Daniel Huet, geb. 1630, gest. 1721), theils in der Gestalt des wissenschaftlich-philosophischen, humoristischen Criticismus (Peter Bayle, geb. 1647, gest. 1706), theils in der Form des Sensualismus (Condillac, geb. 1715, gest. 1780 und der Naturforscher Charles de Bonnet, geb. 1720, gest. 1793). Der materialistische Geist Frankreichs fand seinen Concentrationspunkt in der Encyklopädie,³ herausgegeben von Denis Diderot (1713—1784) Jean le Rond d'Alembert (1717—1783). Die Redaction der Encyklopädie war materialistisch, wie die Mitarbeiter. In dem Artikel *feuilles* wurde sogar zu materialistischem Zwecke eine Stelle in einem Werke Bonnet's gefälscht. Statt *dieu* und *providence* wurden nämlich *nature* und *loix générales* unterschoben. Ausser den materialistischen Herausgebern der Encyklopädie war auch Mitarbeiter der letzteren der Materialist Holbach (geb. 1723, gest. 1789), Helvetius (geb. 1715,

¹ *Observations on man, his frame, his duty and his expectations*, London 1749, 2 Bde. 8.

² *Disquisitions relating to matter and spirit*, London 1777. 8.

³ *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 1751 ff. 28 Bde. fol. Dazu *Supplement* in 5 Bden. und *table analytique* in 2 Bden.

gest. 1771), welcher alle Erkenntniss und sittliche Thätigkeit auf das Princip der Selbstliebe zurückführte¹ und der geniale Voltaire (François Marie Arouet, geb. 1694, gest. 1778), der den Unsterblichkeitsglauben für nützlich und den Gottglauben für nothwendig hielt und die Bekämpfung des positiven Christenthums, welches er nur unter der Gestalt des römischen Katholicismus kannte, zur Aufgabe der Philosophie setzte. Der frechste und oberflächlichste französische Materialist ist Julien Offroy de la Mettrie (geb. 1709, gest. 1751).² Das am meisten wissenschaftliche, systematisch geordnete Werk des Materialismus ist das System der Natur.³ Im All ist nach diesem, von Baron v. Holbach oder La Grange stammenden Werke Alles Materie. Die Veränderung derselben wird durch die Bewegung erklärt. Die Verschiedenheit der Dinge kommt von den verschiedenen Bewegungen der Materie. Die Materie hat ihre Bewegung aus sich, sie ist ursprünglich lebendig. Die Bewegung ist entweder eine anziehende oder eine abstossende. Der ersten entspricht die Liebe, der zweiten der Hass. Der Mensch ist bloss ein materielles Wesen, wie die Natur nur materiell ist. Man hat aus dem Menschen unnöthiger und unbegründeter Weise ein Doppelwesen gemacht, indem man die inneren unsichtbaren Bewegungen von einem nicht materiellen Princip, dem Geiste, ableiten wollte, wie man die Welt in Gott und Natur zerrissen hat, um die Ursache des Lebens, das in der Natur selbst liegt, zu erklären. Es kann eben so wenig von Gott, als von einer Geistigkeit, Freiheit und Unsterblichkeit der Seele, die Rede sein. Die Moral kann sich nur auf die Selbstliebe, das wohl verstandene Interesse, welches das Interesse Anderer des eigenen wegen berücksichtigt, beziehen. In Deutschland wurde der Materialismus meist von Naturforschern und Aerzten in unserem Jahrhundert bearbeitet oder für ein grösseres Publikum dargestellt. Wir nennen hier ausser dem Physiologen Mulder im stamm- und sprachverwandten Holland von deutschen Gelehrten Blumröder, Mole-schott, Karl Vogt, Büchner, Wiener u. s. w. Die Gründe des Materialismus und die Kritik desselben wird die Darstellung der Philosophie der Gegenwart enthalten.

Auch der Materialismus hält sich nur an eine Seite des Lebens, wie der Spiritualismus an die andere. Aber keine Seite ist ohne die

¹ De l'esprit, Paris 1758. 4. De l'homme, de ses facultés et de son éducation, Londres (Amst.) 1722. 8.

² Histoire naturelle de l'âme, 1745. 8. L'homme machine, Leyde 1748. L'homme plante, 1748. L'art de jouir, 1751. Venus metaphysique ou essai sur l'origine de l'âme humaine. Oeuvres philosophiques, Londres (Berlin) 1751. 4.

³ Système de la nature ou les lois du monde physique et du monde moral par feu Mr. Mirabaud, London 1770. 2 Bde. 8.

andere. Der Materialismus findet vor lauter Stoff den ewigen, diesen beherrschenden Geist nicht und dem Spiritualismus geht vor lauter Geist der Stoff der Dinge, der eben so gewiss ist, verloren. Jedes System hält sich an einen einseitigen Standpunkt und führt zu einem einseitigen ungenügenden Resultate. Beide Systeme entwickeln sich vom Standpunkte des Selbstbewusstseins durch das Unterscheiden des Ichs und Nichtichs, der Vorstellung und des Dinges.

§. 20. Standpunkt des Welt- und Gottesbewusstseins.

Der subjective Standpunkt des Selbstbewusstseins erweiterte sich schon im siebenzehnten Jahrhundert zum objectiven des Weltbewusstseins. Nicht vom Subject, sondern von der Objectivität der Dinge, von der Gesammtheit derselben oder der Natur wird der Ausgang genommen. Man findet vom eigenen Ich ausgehend auch in andern Dingen Erscheinungsweisen, welche die Realität des Ichs voraussetzen, man kommt so auf die objective Realität des allen Ichen der Welt Gemeinsamen, des Ichs oder Selbstbewusstseins an sich, welchem man das Nichtich oder Bewusstlose entgegensetzt. Auch das Ausgehen vom objectiven Weltbewusstsein führt zu den Gegensätzen des Realen und Idealen, zu welchen man schon vom Standpunkte des Selbstbewusstseins gekommen war.

Wir fassen diese Gegensätze in folgender Tafel auf:

Ideales	Reales
Ich	Nichtich
Selbstbewusstsein	Bewusstloses
Geist	Materie
Denken	Ausdehnung
Kraft	Stoff
Leben	Tod
Freiheit	Nothwendigkeit
Zeit	Raum
Wechsel	Dasein
Vorstellung	Ding
Geschichte	Natur.

Diese Gegensätze stellen sich in der Objectivität der Dinge dar und werden im Weltbewusstsein unterschieden. Man sucht für sie ein Princip. Das Werdende der Welt führt auf den Grund des Seins, der Wechsel, die Veränderung auf ein Beharrendes, Unveränderliches hin, welches als in sich und durch sich Seiendes, Anfangs- und Endloses, absolute Macht (Gott) allem Werdenden und Wechselnden zu Grunde liegt. Auch in diesem Princip wird entweder der Gegensatz des Realen

oder des Idealen hervorgehoben. Das Urprincip wird entweder als ein reales oder als ein ideales aufgefasst. Das reale ist das von keinem Sein bedingte Sein, das Ursein, die anfangs- und endlose Substanz der Welt (*natura naturans*), deren Erscheinung die *natura naturata* ist. Hier wird die Natur Gott. Das ideale Princip ist der Geist an sich in seiner Unendlichkeit, die Seele der Welt. Der Geist, das Seelische wird hier Gott. Vom realen Princip geht der Realismus, vom idealen der Idealismus aus. Beide entwickeln sich als Gegensätze auf dem objectiven Standpunkte des Weltbewusstseins.

§. 21. Spinoza.

Der erste Hauptvertreter des Realismus ist der tiefsinnige Amsterdamer Jude Baruch Spinoza (geb. 1632, gest. 1677). Er geht in der Entwicklung seines Systems von einer Kritik des Cartesius aus¹ und stellt sein ganzes System in einer nach seinem Tode erschienenen Hauptschrift² dar. Es kommt zum Verständnisse seiner Weltanschauung hauptsächlich auf die richtige Auffassung der Begriffe Substanz, Attribut und Modus an. Cartesius nennt die Substanz das, was so existirt, dass es zum Existiren keines andern Dinges bedarf, und unterscheidet von der Substanz Gott, auf welche diese Substanzbestimmung allein passt, die endlichen Substanzen, welche keines andern Dinges, als der Vermittlung Gottes, bedürfen. Spinoza hält sich an die erste genauere Bestimmung der Substanz und definirt sie also: Sie ist das, was in sich und durch sich begriffen wird d. h. dessen Begriff nicht des Begriffes eines andern Dinges bedarf.³ In diesem Sinne ist weder Leib, noch Seele eine Substanz; denn beide bedürfen zu ihrer Existenz immer wieder eines andern. Nur das, was in und durch sich ist, was keines andern Seins bedarf, um zu sein, ist im wahren Sinne Substanz. Kein einzelnes Ding ist darum Substanz. Es ist nur eine Substanz, Gott.⁴ Sie ist das in sich und durch sich Seiende, das unendliche Sein, die absolute Macht. Jede Bestimmtheit ist Begrenztheit und darum Aufhebung des unendlichen Seins.⁵ Unter

¹ *Renati Descartes principiorum philosophiae pars prima et secunda more geometrico demonstratae* 1664. Angehängt die *cogitata metaphysica*.

² *Ethica more geometrico demonstrata in: Benedicti Spinozae opera posthuma*. 1677. 4.

³ *Ethic. P. 1 Definit. 3.*

⁴ *Ethic. P. 1 propos. 14.*

⁵ *Determinatio ad rem juxta suum esse non pertinet sed e contra est ejus non esse ... Determinatio negatio est. Epist. 50. Infinitum est absoluta affirmatio existentiae. Eth. P. 1. propos. 8. schol. 1.*

Attribut versteht Spinoza dasjenige, was der Verstand an der Substanz wahrnimmt, als ihr Wesen ausmachend.¹ Die Dinge haben viele Attribute und diese werden nach Cartesius auf zwei Hauptattribute, Ausdehnung und Denken, zurückgeführt. Da nur eine Substanz ist, so müssen die Attribute dieser Substanzen auf diese eine vom Verstande übertragen werden. Dieses kann aber nur in einem unendlichen Maasse geschehen. So ist Gott eine aus unendlichen Attributen bestehende Substanz. Weil aber die beiden Hauptattribute Ausdehnung und Denken sind, so tragen wir diese auch als Hauptattribute in unserer menschlichen Auffassungsweise auf Gott, die einzige wahre Substanz, über. Das Denken ist so ein Attribut Gottes oder Gott ist ein denkendes Wesen.² Ebenso ist die Ausdehnung ein Attribut Gottes oder Gott ist ein ausgedehntes Wesen.³ Da dies aber nur Attribute oder vom menschlichen Verstande auf Gottes Wesen übertragene Eigenschaften sind, so ist es eine und dieselbe Substanz, welche bald als Denken, bald als Ausdehnung aufgefasst wird.⁴ Unter Modus versteht man die Zustände der Substanz oder das, was in einem andern ist, durch welches es auch begriffen wird.⁵ Alle einzelnen Dinge sind darum nur in so fern, als die Substanz ist. Sie sind Existenz- oder Daseinsweisen einer und derselben Substanz (Gottes). Denn Alles, was ist, ist entweder in sich oder in einem Andern, nun sind die Einzeldinge nicht in sich und nicht durch sich; sie können also nur in einem Andern sein, das in sich und durch sich ist. Dieses Andere ist für sie das allein wahrhaft Seiende, die Substanz. Sie sind also alle in Gott und ausser Gott kann nichts sein und nichts begriffen werden. Jedes Ding ist also nichts anderes, als eine Art und Weise, wie Gott nach einem oder mehreren bestimmten Attributen existirt.⁶ Der Körper ist eine Existenzweise Gottes nach dem Attribute der Ausdehnung, die Seele nach dem Attribute des Denkens. Sie sind an und für sich eine und dieselbe Substanz, welche nur unter verschiedenen Attributen aufgefasst

¹ *Ethic.* P. I defin. 4. Per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tamquam ejusdem essentiam constituens.

² *Ethic.* P. II prop. 1. Cogitatio attributum dei est sive deus est res cogitans.

³ *Ethic.* P. II prop. 2. Extensio attributum dei est sive deus est res extensa.

⁴ *Ethic.* P. II prop. 7. schol. Substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur.

⁵ *Ethic.* P. I defin. 5.

⁶ *Ethic.* P. I. prop. 25 corollar. Res particulares nihil sunt, nisi dei attributorum affectiones sive modi, quibus dei attributa certo et determinato modo exprimuntur.

wird.¹ Gott ist das unendliche, die Seele das endliche Denken, Gott die unendliche Ausdehnung, der Körper die endliche Ausdehnung. Die Seele ist die Idee des Körpers und darum, so verschieden Ausdehnung und Denken als einander ausschliessende Attribute sind, so sind sie doch in der einzigen Substanz, Gott, Eines und Dasselbe.² Gott ist die Ursache seiner selbst, weil er von keinem andern abhängt, die Natur, der immanente Grund aller Dinge, nicht der bloss vorübergehende, einmal schaffende Grund. Er ist dem Wesen nach mit der erscheinenden Natur eines und dasselbe. Ihre Erscheinungen verhalten sich zu ihm, wie die Daseinsweisen oder Existenzweisen zum Sein oder zur Existenz, deren Modificationen sie sind. Gott und die Welt sind verschiedene Auffassungsweisen einer und derselben Substanz.³ Endlich und getrennt, als Einzelwesen existirend, betrachtet man die Dinge vom Standpunkte des sinnlichen Erkenntniss-, des Vorstellungsvermögens oder der Einbildungskraft. Sie sieht alles in Zeit und Raum und dringt nicht bis zur Einheit und Ewigkeit der Substanz vor. Das Letztere geschieht nur durch die Vernunft (ratio). Sie findet nur eine Substanz unter den Formen der unendlich vielen Existenzweisen der Natur, da sie die Dinge nicht unter der zeitlichen Form, sondern unter der Form der Ewigkeit auffasst.⁴ Die Vorstellung der Sinnlichkeit ist eine unadäquate, die der Vernunft eine adäquate Vorstellung. Das sinnliche Erkenntnisvermögen ist der Grund unseres Irrthumes, welcher die Welt in einzelne Substanzen auseinander reisst, die Vernunft die Quelle unserer philosophischen Forschung. Jedes Ding, also auch der Mensch, ist eine Existenzweise einer Substanz, also von dieser abhängig und darum nicht frei.⁵ Nur durch Vergleichung der Dinge mit einander entsteht der Unterschied des Guten und Bösen. An sich ist kein Ding gut oder böse. Wir vergleichen die Dinge mit einander und finden, dass das eine mehr Realität oder Vollkommenheit hat, als das andere. So wird eines in Beziehung auf das an-

¹ *Ethic. P. III* prop. 2. schol. *Mens et corpus una eademque res est, quae jam sub cogitationis, jam sub extensionis attributo concipitur.*

² *Ethic. P. II* prop. 21. schol. *Ostendimus corporis ideam et corpus, hoc est, mentem et corpus unum et idem esse individuum, quod jam sub cogitationis, jam sub extensionis attributo concipitur.*

³ *M. s.* die Sätze über die *natura naturans* und *natura naturata* *Eth. P. I* prop. 29. schol.

⁴ *Ethic. P. II* prop. 44. corollar. 2. *De natura rationis est, res sub quadam aeternitatis specie percipere.*

⁵ *Ethic. P. II* prop. 48. *In mente nulla est absoluta sive libera voluntas, sed mens ad hoc vel illud volendum determinatur a causa, quae etiam ab alia determinata est et haec iterum ab alia et sic in infinitum.*

dere gut oder böse. Sünde, Böses sind nichts an sich Positives; sonst müssten sie, da Alles nur durch Gott ist, auch die Wirkung Gottes sein. Sie sind bloss eine Negation. Alles geschieht, da Alles nur eine Existenzweise der einen Substanz ist, nothwendig. Jeder hat mehr oder minder Antheil an dem Sein, und ist durch die Negation oder Beschränkung seines Seins mehr oder minder unvollkommen. Jeder ist darum wegen seiner moralischen Mangelhaftigkeit zu entschuldigen. Aber der Uebelthäter ist doch zu bestrafen, weil er der menschlichen Gesellschaft schädlich ist, wie derjenige, der von dem Bisse eines Hundes wüthend wird, nichts dafür kann und doch im Interesse des Gemeinwohls erstickt wird.¹ Wir existiren nur dadurch, dass Gott, unsere Substanz, existirt. Dies giebt uns den Antheil, den wir an der Realität haben. Von Natur strebt der Wille nach Realität. Alles, was Willen hat, strebt nach Vermehrung der Realität. Das Uebergehen zu grösserer Realität oder Vollkommenheit ist Freude, das Gegentheil ist Trauer. Die Freude, welche sich auf die Idee ihrer äusseren Ursache bezieht, ist Liebe, die auf die äussere Ursache bezogene Trauer Hass. Freude ist natürlich, darum gut, Trauer unnatürlich, böse. Gut ist darum, wenn wir es im höchsten Sinne bezeichnen wollen, was unsere Realität wahrhaft befördert, also, was wahrhaft nützlich ist und darum eine dauernde Freude in uns hervorruft. Nur mit der rechten Anwendung unserer Vernunft erkennen wir, was uns die Realität giebt. Dies muss uns auch Freude machen und diese müssen wir, da wir durch das Erkennen ihren Grund gefunden haben, auch auf die letzte Ursache aller Realität beziehen. So ist die durch die Vernunfterkennung entstehende Liebe zu Gott die höchste Tugend, die uns auch das wahre Glück bereitet. Gott ist die absolute Existenz und die absolute Macht. Jedes Ding hat seiner Natur nach so viel Recht, als es Antheil an der Realität, Gott, an seiner Macht hat. Es hat so viel Recht, als es Macht besitzt. Die grösseren Fische haben die Macht und darum das Recht, die kleineren zu verzehren. Jeder Mensch ist von Natur aus so viel zu thun befugt, als er thun kann. Das bestimmte Recht des Einzelnen richtet sich nach seiner bestimmten Natur oder Macht. Die Katze kann sich nicht nach den Gesetzen der Löwennatur richten. Nur das ist in der Natur verboten, was Niemand begehrt und Niemand kann.² Dadurch entsteht, da Jeder seiner Begierde folgt, ein Krieg Aller gegen Alle und des Nutzens wegen übertragen die Einzelnen ihre Macht an die Gesammtheit, welche so die Gewalt

¹ Ep. 25.

² Jus naturae nihil prohibet nisi quod nemo cupit et quod nemo potest. Tractat. polit. cap. 2. §. 8.

erhält. Spinoza untersucht die verschiedenen Verfassungen und giebt der wahrhaft constitutionellen, demokratischen Monarchie den Vorzug, während ihm eine den wahren Nutzen ihrer Mitglieder befördernde Republik als Ideal vorschwebt. So hat Spinoza consequent aus seinem pantheistischen Satze: Es ist nur eine Substanz, die anfangs- und endlose Natur, Gott, die theoretische und praktische Philosophie und in letzterer die Rechts- und Sittenlehre abgeleitet.

Auch diese Philosophie genügt den Anforderungen der Wissenschaft nicht. Wir kennen keine andern Substanzen, als diejenigen, welche wir die Dinge oder Individuen nennen. Jedes ist für sich und von einem Andern, das es nicht ist, verschieden. Zum Begriffe der Substantialität oder Substanz gelangen wir nur durch das Zusammenfassen aller den Einzeldingen gemeinsam zukommenden Prädicate, des Etwas, der Realität, des Seins. Das Sein ist eben nur im Seienden und wird, vom Seienden getrennt, ein von diesem abgezogener Begriff, der erst als wirklich Seiendes wieder Leben erhält. Nun ist aber alles uns bekannte Seiende ein Einzelnes, ein Bestimmtes, von einem Andern immer wieder Verschiedenes. Das Seiende ist das Concrete und Einzelne, das Sein das Abstracte und Allgemeine. Spinoza begeht nun den Fehler, das Sein von dem Seienden zu trennen und jenes nach diesem abstracten Begriffe zur Wesenheit aller Dinge zu machen und doch liegt es im Wesen des Seins, dass es zum Fürsichsein kommt, also Einzelnes, von einem Andern, das es nicht ist, Verschiedenes ist. Spinoza gewinnt mit seiner Substanz keinen Boden für die Dinge. Darum kommt er auch in Verlegenheit, wenn er die positiven Eigenschaften seiner Substanz angeben soll. Die Eigenschaften sind hauptsächlich negativ. Die Bestimmtheit ist ja Negation des wahren Seins. Jede Eigenschaft ist aber für uns Menschen ein Prädicat, eine Beschaffenheit, und diese Prädicate sind immer auch wieder etwas Bestimmtes, was man dem Subjecte beilegt. Man kann also der Substanz, dem Sein, nur Bestimmtes beilegen und dieses ist nach Spinoza immer nur Negation des Seins. Wenn daher Spinoza Ausdehnung und Denken seiner Substanz beilegt, so sind diese Determinationen nur Negationen oder Privationen des Seins, aber keine wahren Attribute desselben. Denn durch die Negation des Seins kann unmöglich gesagt werden, was das Sein ist. Spinoza hält sich nur an die Einheit der Dinge, dass ihnen ein Sein zukommt, nicht an den Unterschied, die Vielheit. Er führt die Vielheit auf die Einheit zurück, kann aber die einmal vorhandene, sich uns durch Erfahrung aufdrängende Vielheit nicht aus seiner bestimmungslosen Einheit ableiten. Wie kommt die Einheit dazu, Vielheit zu werden, das Bestimmungslose dazu, sich zu einem Bestimmten zu gestalten? Dies ist eine von Spinoza nicht gelöste und von seinem

Standpunkte nicht zu lösende Frage. Spinoza's Substanz gleicht, wie ein neuerer Philosoph sagt, jener Höhle des kranken Löwen in der Fabel, in welche die Fussstapfen der Thiere hineinführen, ohne dass wir nach Aussen gewendete Fussstapfen finden, welche uns einen Weg aus dieser Alles verschlingenden Höhle zeigen. Wenn Spinoza zwischen dem von ihm adoptirten Satze: Alles ist in Gott und dem pantheistischen Satze: Alles ist Gott unterscheidet, so ist doch der letzte Satz die nothwendige Folge seines Systems. Denn alle Daseinsweisen eines Dinges müssen nothwendig dem Dinge selbst gleich, das Ding selbst sein. Nun sind aber nach ihm alle einzelnen Dinge nichts als Daseins- oder Existenzweisen Gottes, Arten, nach denen Gott auf bestimmte oder begrenzte Weise existirt. Alle Daseinsweisen Gottes müssen also nothwendig auch gleich seinem Dasein, alle seine Existenzarten gleich seiner Existenz sein. Die Substanzarten oder Modificationen sind die Welt, Gott ist die Substanz. Folglich ist Gott in der That nicht nur in Allem, er ist Alles; denn es kann ja keine Substanz ausser ihm sein und begriffen werden. Man hilft sich mit dem Erkenntnissvermögen; die Vielheit ist die Täuschung unseres sinnlichen Erkennens, die Einheit die wahre Erkenntniss der Vernunft. Allein auch die vernünftige Erkenntniss, welche von den Einzelheiten zu Art- und Gattungsbegriffen kommt, zeigt uns nicht bloss eine Uebereinstimmung, sondern auch einen Unterschied in allem Existirenden, und es hiesse alle Erfahrung, damit auch alle Erfahrungserkenntniss, geradezu aufheben, wenn man den Unterschied des Einzelnen zu einem Irrthum der Sinne machen wollte. Es würde dadurch aber auch die Vernunfterkennntniss aufgehoben, weil diese eben das Einzelne auf die nur durch den Unterschied möglichen Begriffe zurückführt und nur auf diesem Wege die alle Ideen umfassende eine Idee gebildet werden kann. Die Seele ist ferner mehr als die blosse Idee des Körpers, sie ist concret und nicht abstract, sie ist das belebende Princip des Körpers selbst. Durch die Idee des Körpers gewinne ich nur den Körper, nicht aber die Seele; denn, wie ich eine Idee des Körpers habe, so habe ich auch eine Idee der Seele. Die Erscheinung und Entwicklung ist noch nicht der Grund der Erscheinung und Entwicklung. Die Negation der Freiheit hebt die Möglichkeit der Tugend und Sünde auf. Das Böse ist nicht nur ein Negatives, sondern ein Positives, es schliesst das Gute von seinem Dasein aus.

Spinoza's System ist Realismus und Monismus, ersterer, weil es die Natur zu Gott macht, letzterer, weil die Individualität in der Einheit der Substanz untergeht.

Spinoza war von Cartesius ausgegangen und suchte den in dessen Lehre liegenden Dualismus aufzuheben. Ein solches Streben, die Einheit für den Cartesius'schen Dualismus aufzufinden, zeigt sich auch in Malebranche.

§. 22. Malebranche.

Nicolas Malebranche (geb. 1638, gest. 1715) geht in seinem Hauptwerke¹ von Cartesius aus und unterscheidet, wie dieser, den Körper als die ausgedehnte Substanz von der Seele als der denkenden Substanz. Auch ihm sind die diese Substanz bildenden Attribute sich wechselseitig negirende oder ausschliessende Gegensätze. Doch hat die menschliche Seele Ideen von körperlichen Dingen. Wie kommt sie zur Erkenntniss einer ausserhalb ihrer existirenden Welt? Der Geist hat nämlich nicht das Ding, sondern nur die Vorstellung, die Idee des Dinges in sich. Das Ding selbst kommt nicht in ihn hinein und ist nicht in ihm. Wie kommt nun der Geist zu dieser Vorstellung des Dinges, welche nicht das reale oder objective Ding selbst ist? Der Geist unterscheidet sich von den Dingen. Kommen die Ideen von den Dingen? Kommen sie vom Geiste? Vom Geiste können sie nicht kommen; sonst müsste der Geist die Ideen der Dinge aus sich hervorbringen können; ihre Existenz müsste vom Geiste allein abhängen. Das ist aber nicht der Fall; denn wir können die Ideen der Dinge nicht willkürlich hervorbringen; sie sind uns gegeben, sie sind uns aufgedrungen, so dass wir sie nicht anders machen können, als sie sind, und von selbst gemachten Einbildungen wohl unterscheiden. Aber auch von den Dingen, die wir von den Ideen unterscheiden, können diese nicht stammen. Die Dinge sind ausgedehnt, sind Körper, materiell, der Seele aber kommt Denken als Attribut zu. Denken und Ausdehnung schliessen sich aus, das Denkende ist nicht ausgedehnt und das Ausgedehnte denkt nicht. Die Seele ist also immateriell und auch die Ideen sind in ihr immateriell. Wie kann nun Materielles ausser uns Immaterielles in uns hervorrufen? Das ist eine reine Unmöglichkeit. Auch würden sich die Ideen, wenn sie als materielle Eindrücke in der Seele vorhanden wären, wechselseitig vernichten und so zu existiren aufhören, während wir sie doch immer wieder in uns haben. Der Geist schaut also die Ideen nicht durch die Dinge, nicht durch sich, sondern durch ein Höheres, als diese Gegensätze der Dinge und der Seele, durch Gott. Gott ist die absolute Substanz, er umfasst alle Dinge, er ist der Ort der Geister und Ideen. In ihm sind die Dinge, wie die Ideen. Er ist die ganze Welt als Welt der Ideen aller Dinge. Er ist die Vermittlung zwischen dem erkennenden Geiste und den von ihm erkannten Dingen durch die in ihm

¹ De la recherche de la vérité, où l'on traite de la nature, de l'esprit de l'homme et de l'usage, qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences. Paris 1675. 12.

vorhandene ideale Welt. Wir sind, wie alle Dinge, in ihm und schauen durch die Ideen in ihm die Dinge. Wie er der letzte Grund unseres Erkennens ist, so ist er auch der letzte Grund unseres Empfindens und Begehrens.

Malebranche geht, wie Spinoza, von der Cartesius'schen Substanzlehre aus; aber er hat noch mehr, als dieser, Irrthümliches von Cartesius aufgenommen. Spinoza hat die Substanz des Cartesius, die Substanz der Ausdehnung und die Substanz des Denkens, in zwei Attribute, Ausdehnung und Denken, Attribute einer und derselben Substanz, verwandelt und dadurch den Cartesius'schen Dualismus aufgehoben. Nicht so Malebranche, er lässt Leib und Seele als zwei einander ausschliessende Substanzen stehen und begeht dadurch alle jene Fehler, welche dem absoluten psychologischen Dualismus mit Recht zum Vorwurfe gemacht werden. Er wendet diesen Dualismus auch auf das Denken und Erkennen an und macht auch die Ideen und die Dinge zu absoluten Gegensätzen. Natürlich können die Ideen weder von den Dingen, noch vom Geiste kommen, wenn diese absolute Gegensätze sind. Dies ist aber eine unerwiesene Voraussetzung, wie der absolute Gegensatz von Leib und Seele. Nach dem Gesetze der Einheit giebt es keine auch noch so verschiedenen Dinge, welche nicht Uebereinstimmungspunkte haben zur Auffindung einer Gattung und in der That so ist es. Alles kann unter eine Gattung gebracht werden. Nach dem Gesetze der Vielheit giebt es keine auch noch so ähnliche Dinge, welchen nicht Unterscheidungsmerkmale zukommen. Zweiheit ist Getrenntheit und Getrenntheit ist Unterschied. Daher ist Alles besonders geartet und individuell. Leib und Seele sind darum nicht absolut, sondern nur relativ entgegengesetzt, nicht absolut, sondern nur relativ identisch. Der Parallelismus von Leib und Seele und die Unterscheidung beider bei aller Parallelität spricht für diese Behauptung. Es ist also diese absolut dualistische Entgegensetzung ein Fehler gegen die Denk- und Naturgesetze und die Lehre von der Vermittlung Gottes eine Folge aus falschen Prämissen. Was von Leib und Seele gilt, gilt auch von den Dingen und Ideen, sie sind nicht absolut, sondern nur relativ entgegengesetzt. Daher können Leib und Seele zu einem Menschen vereinigt sein und sind zu einem vereinigt. Daher können Leib und Seele auf einander wirken und wirken in der That auf einander und es bedarf eines unbegreiflichen göttlichen Wunders nicht, die Einwirkung zu vermitteln. Allerdings kann der Geist die gegebenen Ideen nicht produciren und Malebranche ist hier im vollen Rechte, so wie er auch Recht hat, wenn er behauptet, dass die Dinge allein die Ideen nicht in uns zeugen können. Aber beide Factoren zusammen, der äussere der Einwirkung des Dinges und der innere der Entwicklungsfähigkeit der Idee, veran-

lassen das Entstehen der Ideen von den Dingen in uns. Mit der Behauptung: Wir schauen alle Dinge in Gott, gelangt Malebranche zu einer mystischen Theorie, welche nur mit unerwiesenen Voraussetzungen von ihm angenommen wird, während Spinoza folgerichtiger und nach mathematischer Methode seine Vermittlung der von Cartesius als absolut angenommenen Gegensätze zu bewerkstelligen versuchte.

Vom objectiven Standpunkte des Weltbewusstseins entwickelte Leibniz dem Realismus des Spinoza entgegen den Idealismus und stellte dem Spinozistischen Monismus den Individualismus gegenüber.

§. 23. Leibniz.

Gottfried Wilhelm v. Leibniz (geb. 1646, gest. 1716) geht in seinen philosophischen Schriften¹ ebenfalls von der Bestimmung des Begriffes der Substanz aus und entwickelt, auf seine Anschauung von ihr fortbauend, seine weitere Lehre. Seine Lehre ist fragmentarisch in Gelegenheitsschriften dargestellt und wird am füglichsten 1) in die Lehre von den Monaden, 2) von der Materie, 3) von der vorausbestimmten Harmonie abgetheilt. Leibniz geht von dem Begriffe der Substanz aus und schlägt einen Spinoza entgegengesetzten Weg in ihrer Bestimmung ein. Das Wesen der Substanz besteht in der Thätigkeit (*activité*), in der Kraft (*force*). Das Wesen der Substanz besteht in Selbstthätigkeit. Indem diese jede andere nicht zu ihr gehörige Thätigkeit ausschliesst, ist sie eine individuelle Selbstthätigkeit. Die Selbstthätigkeit ist einem elastischen Körper zu vergleichen, welcher sich ausdehnen will und wirklich ausdehnt, wenn der ihm entgegenwirkende Druck nachlässt. Die Substanz ist ein für sich Seiendes, eine Einheit (*monas*, *monade*, *unité*). Diese ist der letzte Grund alles dessen, was wir existirend nennen (*forme primitive*, *entéléchie*). Das von der Monade Ausgeschlossene sind die andern Monaden. Es ist eine unendliche Vielheit von Monaden. Allem Zusammengesetzten liegt ein Einfaches zu Grunde. So kamen die Atomisten auf die Atome. Allein der Atomismus ist unhaltbar; denn die Atome sind ihm einfache, nicht mehr zu theilende Körper. Jeder Körper ist aber räumlich, ausgedehnt, und alles Ausgedehnte hat immer noch Theile. Reichen die Sinne und In-

¹ Oeuvres philosophiques de feu Mr. Leibniz publiées par Mr. Rud. Eric Raspe, avec une préface de Mr. Kästner, Amsterd. et Leipz. 1765. 4. *Leibnitii opera omnia nunc primum collecta etc. studio Ludovici Dutens*, Genev. 1768. 6 vol. 4. *Leibnitii opera philosophica* ed. Joan. Eduard. Erdmann, Berolini sumtibus Eichleri, 1840. 2 Bde. 4. Neue Ausgaben von G. H. Pertz und Onno Klopp. Besonders sind zu erwähnen die *nouveaux essais sur l'entendement humain* (1704 verf.); *la Monadologie* (1714); *principes de la nature et de la grace* (1714) u. s. w.

strumente nicht mehr zur Theilung hin, so kann man die so genannten Atome immer noch in Gedanken theilen. Die Atome sind physische Punkte und nicht mit den mathematischen und metaphysischen zu verwechseln. Die physischen Punkte sind ausgedehnt und darum immer noch theilbar, kein wahrhaft Einfaches. Die mathematischen Punkte sind bloss gedacht und können darum nicht der Realgrund des wirklich Existirenden sein. Es bleiben also als wahrhaft Einfaches nur die metaphysischen Punkte, die Monaden, die wahren Atome der Natur, übrig d. h. geistige Einheiten, einheitliche thätige Kraft äussernde Substanzen. Sie sind immateriell, also ohne Theile, ohne Figur, ohne Ausdehnung. Nach dem Princip vom nicht zu Unterscheidenden ist kein Ding ganz dasselbe, wie das andere, kein Blatt am Baume dem andern gleich, wie schon die Stoiker sagten. So muss jede thätige, einheitliche Kraftsubstanz von der andern verschieden sein und jedem Zusammengesetzten zuletzt eine solche individuelle thätige Kraftsubstanz zu Grunde liegen. Es giebt unendlich viele Monaden. Jeder Zusammensetzung liegen Monaden zu Grunde. Das Zusammengesetzte ist ein Aggregat von Monaden. Das Wesen der thätigen Kraft in der Monade ist die Vorstellung. Die thätige Kraft ist Vorstellungskraft. Da dies das Wesen jeder Monade ist, so sind die Monaden ihrem Wesen nach alle gleich; nur in der Art und Weise der Entwicklung dieser Vorstellungskraft verschieden. Daher herrscht eine Abstufung in ihrer Vorstellungsthätigkeit. Die Vorstellungen schlafen in den Monaden der Steine und Pflanzen. In jenen äussern sie sich als Bewegung, in diesen als Bildungstrieb des Wachstums, der Ernährung und Fortpflanzung. Die Monaden der Thiere sind träumende. Ihre Vorstellungen (perceptions) sind nicht klar und deutlich; der Traum ist ja der Mittelzustand zwischen Schlafen und Wachen. Die Menschenmonaden (denkende Geister) sind wache Monaden, sie haben die Vorstellungen in klarem und deutlichem Bewusstsein (apperceptions). Die Aeusserungen der Vorstellungskraft sind die Ideen oder Vorstellungen. Die Monade oder Seele bringt sie aus sich hervor, entwickelt die ursprünglich in ihr liegenden sämtlichen Vorstellungen von den Dingen aus sich selbst. So sind alle Ideen unserer Seele angeboren. Wie der Bildhauer die Bildsäule nach den im Marmor präformirten Adern schafft, so bildet die Künstlerin Seele die Ideen aus ihrem eigenen innersten Wesen. Dass in der Pflanzen- und Steinmonas keine Ideen zum Bewusstsein kommen, ist allein aus der schnellen, die Ideen verdrängenden Bewegung zu erklären, einem Schwindel (*étourdissement*) zu vergleichen. So können wir bei schneller Bewegung auch die Farben nicht deutlich unterscheiden. Da die Monade die Vorstellungen nicht alle auf einmal, sondern nach einander hat, sie allmählig entwickelt, muss ausser der

Grundkraft des Vorstellens noch eine zweite Grundkraft in der Monade liegen. Diese ist der appetitus (das Begehren) oder das Streben, die Vorstellungen zu wechseln, von einer zur andern überzugehen. Wie die Vorstellungskraft sich stufenweise in den Monaden entwickelt, so auch das Begehren. Es ist in dem Steine Bewegung, in der Pflanze Trieb, im Thiere Begehren, im Menschen Wille. Da die Vorstellungen die Bilder der Dinge, und der Inbegriff der Dinge die Welt ist, die Monade aber nicht die Dinge, sondern nur die Ideen in sich hat und in sich durch vorstellende Thätigkeit zum Bewusstsein bringt, so hat jede Monade die Welt in sich dem Keime nach und bringt sie aus sich selbst und in sich zu mehr oder minder klarem und deutlichem Bewusstsein. Die Monade ist ein lebendiger Spiegel der Welt (*miroir vivant de l'univers*). Die Welt ist an sich eine und dieselbe. Die Monaden sind unendlich viele, alle stellen eine und dieselbe Welt vor, aber in unendlich verschiedenen Entwicklungsstufen. Es kommt dabei auf die Stellung an, welche die Monade im grossen Ganzen der Welt einnimmt. So ist eine gewisse Stadt dieselbe und doch erscheint sie den Beschauern nach den verschiedenen Standpunkten, welche sie einnehmen, immer wieder als eine andere. Unendlich viele Monaden haben unendlich verschiedene Standpunkte im All, daher auch verschiedene Vorstellungsweisen einer und derselben Welt. Mehrere Monaden gruppieren sich und die sich zu einem Ganzen verbindenden Monaden bilden eine Zusammensetzung, welche wir ein Ding nennen. Wenn wir die Welt mit unserm sinnlichen Erkenntnissvermögen betrachten, dann erscheint uns die Welt als ein Inbegriff von zusammengesetzten Substanzen und diese halten wir für das Wesen. Wir kennen dann nur körperliche oder materielle Dinge. Wenn wir sie mit der denkenden Vernunft betrachten, so erscheint uns das Körperliche nur als die wohl begründete Erscheinung (*phaenomenon bene fundatum*), welcher als Wesen die einfachen geistigen Substanzen oder Monaden als thätige individuelle Kräfte zu Grunde liegen. In dem Farbenspiel des Regenbogens sind die Wasserbläschen der Wolken das Wesenhafte, in welchen sich das Licht der Sonne bricht. Die einzelnen Monaden, aus welchen die Vielheit des Ganzen eines erscheinenden Dinges besteht, sind die Nebenmonaden, das die Einheit dieses Ganzen durch die Herrschaft über die Nebenmonaden Bildende ist die Hauptmonade, im Menschen die denkende, selbstbewusste Seele. Das Ureinfache, welches der Welt als zusammengesetztem Ganzen als Hauptmonade zu Grunde liegt und aus welchem alle andern Monaden, wie Blitze aus dem Feuermeer, hervorgehen, (*fulgurations, fulgurationes*) ist die Urmnade (*monas originaria, primaria*), Gott. Jede Monade ist, da sie sich von Innen heraus entwickelt, einem gespannten Bogen zu vergleichen,

der den Pfeil abschießt, wenn die Spannung nachläßt, einem elastischen Körper, der sich ausdehnt, wenn die Hemmung aufhört. Die individuelle Seele oder Monade hat nun eine solche Hemmung, eine Schranke, welche ihre Entwicklung bedingt. Je nachdem die Schranke weiter oder enger ist, steht die Bildungs- oder Entwicklungsstufe der Monade höher oder niedriger. Denn sie hat im ersten Falle mehr, im zweiten Falle weniger Beschränkung zu überwinden, um die in ihr liegende Welt der Vorstellungen zum Bewusstsein zu bringen. Diese Schranke ist das leidende Verhalten der Monade (*passivité*). Jede Monade ist darum eine mehr oder minder beschränkte, darum sich höher oder niedriger entwickelnde Kraft. In der ursprünglichen Monade oder Gott ist diese Beschränkung der thätigen Kraft, dieses leidende Verhalten nicht vorhanden. Gott ist die reine, schrankenlose Thätigkeit (*actus purus, activité pure*). So ist die ganze Welt ihrem Wesen nach eine Welt von in Harmonie stehenden, in einem Spiegelbilde das Universum in unendlich verschiedenen Entwicklungsstufen des Schlafens, Träumens und Wachens darstellenden, von einer Urmonade (Gott) abgeleiteten Monaden.

Lehre von der Materie. Leibniz unterscheidet die erste oder ursprüngliche Materie (*materia prima*); und die zweite oder abgeleitete (*materia secunda*). Die erste oder ursprüngliche ist die unorganische, die zweite die eigentlich organische Materie. Jede Monade ist eine individuelle und auf einer bestimmten Entwicklungsstufe durch die Schranke, welche mit ihr ursprünglich verbunden ist, die sie von andern Monaden nach Maassgabe der Entwicklung unterscheidet. Diese Schranke ist das leidende Verhalten der Seele und die ursprüngliche Materie. Sie ist die ursprüngliche, da sie die ursprünglich mit der Seele verbundene, zu ihrem individuellen Wesen mit gehörige Beschränkung ist. Viele Monaden zusammen bilden jenes Aggregat des Körpers, welches man auch die lebendige oder organische, die von der ersten Materie abgeleitete Materie nennt. Das Wesen der Zusammensetzung sind die Monaden, diese geben der äussern Erscheinung das Leben, beseelen sie. Die Monaden erscheinen hier in der Gruppierung, als die eigentlichen lebendigen Kräfte, sie sind, was die Fische dem Teiche, welchen sie beleben, was die Pflanzen dem Garten, in dem sie Wachstum offenbaren. Zur Vorstellung des Räumlichen und Ausgedehnten der Materie kommen wir durch eine verworrene Vorstellung. Eine solche ist die unseres bloss sinnlichen Erkenntnisvermögens. Sie sieht Alles nur ausgedehnt, körperlich, in Raum und Zeit. Die klare und deutliche, von der Vernunft geleitete Vorstellung erkennt als das Wesen des Lebens und der Zusammensetzung die Monade, das Einfache und führt alle materielle Erscheinung auf diese zurück.

Lehre von der vorausbestimmten Harmonie. Jede Monade

ist eine rein geistige, einfache, unkörperliche Substanz ohne Figur, ohne Ausdehnung, ohne Theile, darum ohne Kanäle, ohne Oeffnungen oder Fenster, durch welche sie auf die Aussenwelt einwirken oder diese auf sie zurückwirken könnte. Und doch scheint es, als wenn die Materie auf die Hauptmonade wirkte, wie bei der Vorstellung irgend eines äussern Gegenstandes, z. B. eines Baumes, die Hauptmonade auf die Materie, wie bei der Bewegung des Körpers. Es scheint ferner die Materie auf die Nebenmonade und diese auf die Materie zu wirken, wie bei der Berührung eines Körpers durch einzelne Glieder unseres Körpers, die Materie auf die Nebenmonaden, wie beim Stosse eines Körpers auf irgend ein einzelnes Glied unseres Körpers, die Hauptmonade auf die Nebenmonaden, wie bei der Bewegung des Körpers durch den Willen, die Nebenmonaden auf die Hauptmonade, wie bei dem von uns gedachten Schmerz eines einzelnen Organes, die Hauptmonaden auf einander, wie im Ideenaustausche durch die Sprache, die Nebenmonaden auf einander, wie bei einem durch den Körper ziehenden Krankheitsgefühl. Es scheint aber auch nur so, da Nichts in die Monade, welche die Welt ursprünglich in sich trägt, hinein, und Nichts aus ihr hinaus kann. Die Aussenwelt und die Monaden, Leib und Seele können also nicht auf einander wirken. Wie erklären wir das dennoch scheinbare Bewusstsein ihres wechselseitigen Einwirkens? Es können drei Theorien zur Erklärung dieser scheinbaren Thatsache aufgestellt werden. Die gewöhnliche Ansicht ist die von einem Zusammenhange des Leibes und der Seele, so dass beide, im Menschen vereinigt, auch wirklich auf einander einwirken. Allein Leib und Seele sind verschiedene, entgegengesetzte Substanzen und können dadurch, dass sie mit einander zusammengesetzt gedacht werden, nicht auf einander wirken. Zwei verschieden eingerichtete Uhren werden durch ein äusseres Band, das sie verknüpft, nicht zum gleichen Gange gebracht. Die zweite Ansicht ist die Theorie des Cartesius, nach welcher Gott als dritte Substanz die Einwirkungen des Leibes auf die Seele und der Seele auf den Leib überträgt (*assistentia dei*). Hier ist Gott der Uhrmacher, welcher zwei verschieden gehende Uhren immer nach einander richtet, damit sie die gleiche Zeit zeigen. Das hiesse, anstatt den Gegenstand zu erklären, eine neue Unbegreiflichkeit hinstellen. Nach der dritten Theorie wirken sie nicht auf einander, weil sie nicht auf einander wirken können. Dies hindert aber nicht, dass die Vorstellung dem Dinge, die innere Welt der Gedanken der äussern Welt der Gegenstände entspreche. Es ist ein Gesetz einer nothwendigen vorausbestimmten Harmonie (*harmonie préétablie, harmonia praestabilita*), nach welchem die Dinge und Vorstellungen, die innere und äussere Welt, die Haupt- und Nebenmonaden, die Materie und Monaden einander entsprechen. In dem Augenblicke, in welchem ein Ding

von Aussen vorhanden ist und auf uns wirkt, kommt auch unter den vielen uns angeborenen Ideen die dem Gegenstande entsprechende durch die Thätigkeit unserer Hauptmonade zum Bewusstsein. In demselben Augenblicke, in welchem unsere Hauptmonade durch den Willen eine Bewegung des Körpers und dadurch eine Einwirkung auf die Nebenmonaden meiner Füße zu Stande bringen will, ist auch eine in den Nebenmonaden vorhandene Kraft thätig, welche die Füße in Bewegung setzt. Die materielle und ideelle Welt stehen, ohne dass sie auf einander einwirken, in einer vorausbestimmten Harmonie. Die zwei Uhren sind vom Uhrmacher so geschickt eingerichtet, dass ihre Zeiger stets die gleiche Zeit zeigen, ungeachtet sie nicht auf einander wirken und auch nicht auf einander wirken können. Noch wollte Leibniz in einer theologisch-philosophischen Schrift Gott wegen des in der Welt vorhandenen Uebels rechtfertigen¹ und erklärt unter allen möglichen Welten diese für die beste (Optimismus).

Leibniz steht in der Weltanschauung Spinoza, in der Erkenntnistheorie Locke entgegen. Spinoza findet das Wesen der Substanz im Sein, Leibniz in der Thätigkeit, Spinoza macht das Allgemeine zum Wesenhaften, Leibniz das Individuelle, Spinoza kennt nur eine Einheit der Substanz, Leibniz eine unendliche Vielheit, Spinoza legt als Realist den Accent auf den Körper, die Seele ist ihm nur die Idee des Körpers, bei Leibniz, dem Idealisten, ist das Denken, das Vorstellen in verschiedenen Gradationen das Wesen der Monade und diese rein geistig das Wesen der Welt, Spinoza macht die Natur, Leibniz den Geist zu Gott, in Spinoza sind die einzelnen Dinge nur Modificationen einer Substanz, in Leibniz Gruppierungen unendlich vieler einzelner Substanzen, in Spinoza ist das Denken nur ein vom menschlichen Verstande auf Gott übertragenes Attribut, in Leibniz ist das klare und deutliche Denken das innerste Wesen der Urmonade, nach Spinoza ist es eine Täuschung der Sinne, wenn wir unendlich viele Substanzen annehmen, die Vernunft führt nothwendig zu einer Substanz, Leibniz findet die Täuschung unserer Sinne im Festhalten einer einzigen Substanz der Natur, deren materielle Erscheinung er mit dem Schimmer der Regenbogenfarben vergleicht, das Räumliche existirt ihm nur durch eine verworrene Vorstellung, während die klare und deutliche Vernunfterkennung als Wesen der Natur unendlich viele geistige oder thätige Kraft äussernde Substanzen annimmt.

Was die Erkenntnistheorie betrifft, sind sich Locke und Leibniz entgegengesetzt. Locke macht die Seele zu einem leeren Papier,

¹ Essais de theodicée sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Amsterd. 1710. 8.

auf welchem ursprünglich nichts geschrieben steht, zu einem dunkeln Raum, in welchem ursprünglich kein Lichtstrahl ist. Alle Erkenntniss stammt aus der Erfahrung, durch Einwirken von Aussen. Es giebt keine angeborenen Ideen. Leibniz lehrt von allem diesem das Gegentheil. Wenn auch nicht realiter, doch potentialiter oder virtualiter, d. h. der Entwicklungsfähigkeit nach liegen alle Ideen ursprünglich in der Vorstellungskraft der Seele, die Seele entwickelt sich durch ihre eigene innere Thätigkeit die Welt. Nichts kommt von der äussern Erfahrung, nichts durch eine Einwirkung von Aussen. Die Seele trägt die Ideen ursprünglich in sich. Sie sind ihr angeboren.

Genügt diese Theorie mehr, als die Spinoza's oder Locke's? Wir bezweifeln es und finden eben so unhaltbare Einseitigkeiten in ihr, nur von einer andern Seite. Während wir dort den Irrthümern des einseitigen Realismus begegnen, treffen wir hier die Mängel des einseitigen Idealismus an.

Man kann das Wesen der Substanz nicht allein in thätige Kraft setzen. Wir müssen im Gegentheil das Sein voraussetzen, ehe wir von einer thätigen Kraft sprechen. Wir haben mit der thätigen Kraft nur ein Attribut der Substanz, aber nicht die ganze Substanz. Es ist nicht nothwendig, dass diese thätige Kraft ein Wesen für sich sei. Sie kann auch eben so gut das Attribut einer einzigen, der in sich und durch sich seienden Substanz, der Natur sein. Dann sind die verschiedenen thätigen Kräfte, welche Leibniz zu Substanzen machen will, nichts als Thätigkeitsäusserungen einer und derselben Kraft der Natur. Aber, sagt man, dem Zusammengesetzten liegt ein Einfaches zu Grunde. Dies Einfache kann kein physischer, kein mathematischer Punkt, es muss ein metaphysischer Punkt sein, also eine rein geistige Substanz ohne Ausdehnung, ohne Figur, ohne Theile (Monade). So oft wir ein Zusammengesetztes wahrnehmen, muss das Wesen desselben ein Einfaches sein. Da man nun alles Materielle oder Räumliche mindestens in Gedanken theilen kann, so muss auch der kleinste Theil des Körpers noch auf Einfaches, also auf Monaden führen. So kommt Leibniz zu dem Satze: „Das Zusammengesetzte ist nur ein Aggregat von einfachen Substanzen oder Monaden.“¹ Demnach bestände die ganze Natur nur aus Monaden. Das Zusammengesetzte ist aber körperlich, ausgedehnt, hat Theile, Figur. Wir kommen also zu dem logischen Widerspruche: Die Summe des Unausgedehnten ist ausgedehnt, die Summe des Unkörperlichen körper-

¹ Principia philosophiae oder Monadologie Nr. 2. Et il faut, qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composés; car le composé n'est autre chose, qu'un amas ou aggregatum des simples.

lich, die Summe des Untheilbaren theilbar, die Summe des Figurlosen mit Figur behaftet. Es ist aber unmöglich, weil es undenkbar ist, dass kein einziger Theil, kein einziges Wesen eine Eigenschaft hat und dass doch die Summe aller dieser Theile und Wesen, welchen die Eigenschaft durchaus fehlt, dieselbe an jenen nicht vorhandene Eigenschaft haben soll. Dies ist gerade so, als wenn man sagen wollte: Die Summe alles Nichtseins ist das Sein. Wir erhalten also, wenn wir alles Zusammengesetzte mit Leibniz als eine Summe des Einfachen ansehen, keine Zusammensetzung, keine Ausdehnung, keine Gestalt, keine Theile. Denn das Einfache, Unausgedehnte, Figur- und Theillose bleibt eben immer einfach, unausgedehnt, figur- und theillos. Es ist ferner nicht begründet, als das Wesen der thätigen Kraft die Vorstellungskraft anzunehmen. Zeigen die Steine, alle unorganischen Körper, und selbst viele organische, wie die Pflanzen, nur Empfindung, geschweige denn Vorstellung? Leibniz findet dies begründet und macht daher ihre Monaden zu schlafenden. Die Vorstellungen verdrängen sich durch die schnelle Bewegung, wie man im Schwindel nichts deutlich unterscheidet. Schlaf ist aber nur da, wo ein Erwachen folgt. Die sogenannten schlafenden Vorstellungen der unorganischen Körper und Pflanzen erwachen nie. Etwas, das nie erwacht, schläft nicht, sondern ist todt, ist gar nicht vorhanden. Kann man doch die Bewegung der Körper und den Bildungstrieb der Pflanze nicht mit der Vorstellung vergleichen. Die Vorstellungen sollen alle schon ursprünglich in der Monade liegen, nicht durch eine Einwirkung von Aussen entstehen, sondern durch die Thätigkeit der Seele selbst von Innen heraus entwickelt werden. Nun aber ist es eine Thatsache des Bewusstseins, dass uns gewisse Vorstellungen durch ein Einwirken von Aussen aufgenöthigt werden, dass, wenn ein Gegenstand auf uns wirkt, eine bestimmte Vorstellung, wenn ein anderer einwirkt, eine andere ihm entsprechende Vorstellung in uns entsteht. Wir haben die Vorstellung erst, wenn die Gegenstände auf uns gewirkt haben, und können sie dann wieder, ohne dass sie auf uns wirken, hervorrufen. Wir unterscheiden deutlich die durch Einwirken von Aussen stammenden, also die Realität eines äussern Factors voraussetzenden Vorstellungen von denen, die von uns selbst hervorgerufen oder durch Combinationen neu zusammengesetzt werden. Dieser Unterschied könnte gar nicht vorhanden sein, wenn alle Vorstellungen sammt und sonders nur in unserm Innern lägen und von uns allein gebildet würden. Leibniz sieht in der Entstehung der Vorstellungen diejenige Seite ganz richtig, welche Locke übersehen hat, den innern Factor, die in der Seele liegende Entwicklungsfähigkeit der Ideen. Aber die Entwicklungsfähigkeit ist ein blosses sich entwickeln Können, eine Möglichkeit, wie ja auch Leibniz von den Vorstellungen der Welt sagt, sie seien potentialiter,

virtualiter in der Monade. Das Können ist aber noch kein Sein, die Möglichkeit noch keine Wirklichkeit. Es muss noch ein anderer Factor, die Einwirkung von Aussen, dazu kommen, damit das Können ein Sein, die Möglichkeit eine Wirklichkeit werde. Dies ist der äussere Factor, auf welchen Locke hingewiesen und den Leibniz übersehen hat. Wenn das Zusammengesetzte der Welt getheilt wird, und auch die Atome als letzte Bestandtheile nicht genügen, weil sie als Körper immer noch getheilt werden können, so kommt Leibniz zu der Monade und stellt von dieser die Definition auf: „Die Monade ist nur eine einfache Substanz“ und fügt bei: „Wo keine Theile sind, ist auch weder Ausdehnung, noch Figur, noch Theilbarkeit möglich. Und diese Monaden sind die wahrhaftigen Atome der Natur und mit einem Worte die Elemente der Dinge.“¹ Es ist nicht einzusehen, wie Leibniz zu einer Vielheit solcher Substanzen kommt, da in dieser Bestimmung nichts liegt, wodurch man eine Monade von der andern unterscheiden könnte. Es giebt keinen Unterschied im Unausgedehnten, Theil- und Figurlosen, im Einfachen. Von diesem Standpunkte aus könnte Leibniz nur ein Einfaches annehmen, das allem Zusammengesetzten der Welt zu Grunde liegt. Da er aber das principium de non discernendo auf die Dinge und eben so auf die einfache Substanz oder Monade, die den verschiedenen Erscheinungen zu Grunde liegt, anwendet, so muss er in etwas Anderm, als im eigentlichen Wesen, den eigentlichen Unterschied der Monaden nachweisen. Dies thut er in der Annahme einer unendlichen Verschiedenheit in der Vorstellungsentwicklung oder Thätigkeitsäusserung der Monaden.

Die Entwicklung ist durch die Schranke, das leidende Verhalten (*passivité*), die ursprüngliche Materie, welche mit der Monade verbunden ist, bedingt. Wenn aber dieses zur Monade gehört, so ist sie keine reine, sondern eine beschränkte Thätigkeit, eine Thätigkeit, die mit etwas verbunden ist, was nicht zu ihrem Wesen gehört und von dem eigentlichen Wesen, der Vorstellungsthätigkeit, zu unterscheiden ist. Denn dieses Etwas, die Passivität der Monade, ist ja der Grund, warum die Vorstellung sich nicht als das klarste und deutlichste Denken darstellt, wie dieses bei der reinen Thätigkeit der Urmonade (Gott) der Fall ist. Die eigentliche Monade ist also Gott, und die andern Monaden sind von ihm durch die Schranke verschieden. Könnte man nicht auch hier zu derselben, zuletzt die Individualität aufhebenden, pantheistisch-monistischen Ansicht auf idealem Wege kommen, zu welcher

¹ *Monadologie*, Nr. 1: La Monade n'est, qu'une substance simple. Nr. 3: Or là, ou il n'y a point de parties, il n'y a ni étendue, ni figure ni divisibilité possible. Et ces monades sont les véritables atomes de la nature ou en un mot les éléments des choses.

Spinoza auf realem Wege kam? Ein geistiger Gott das Wesen der Welt, sich innerhalb verschiedener Schranken vorübergehend als Einzelwesen offenbarend? Wenn aber Leibniz mit der Individualität der Monade Ernst macht, so lässt sich nicht einsehen, wie er zu einem Gotte gelangt. Es spielt dieser eine durchaus überflüssige Rolle. Es sind unendlich viele, für sich seiende Monaden oder thätige Kräfte, welche in ihrer Entwicklung das Wesen der Welt bilden. Es ist eine unendliche Vielheit da; aber sie ist geistig atomistisch auseinander gerissen und es fehlt die Einheit, die alles zusammenhält. Soll dies durch das Gesetz der vorausbestimmten Harmonie geschehen? Man kommt zu ihr durch die consequente Folgerung eines unerwiesenen Satzes. Dieser Satz lautet: Nichts kann auf die Seele wirken und sie auf nichts zurückwirken, und dieser Satz ist wieder die Folge eines andern Satzes: Die Seele hat keine Kanäle, durch welche etwas von Aussen auf sie wirken und wodurch sie von Innen auf Etwas zurückwirken kann. Die Schuld an diesen falschen Sätzen trägt der Satz des modernen psychologischen Dualismus. Aeusseres und Inneres muss im absoluten Gegensatze stehen. Daher wird auch die durch Bewusstsein und Erfahrung bestätigte gegenseitige wirkliche Einwirkung der Seele und des Leibes nicht auf die einfachste und natürlichste Annahme eines wirklichen Zusammenhanges beider als relativer Gegensätze zurückgeführt und jene künstliche Theorie von einer Harmonie getrennter und in der That nicht auf einander einwirkender Substanzen ersonnen, welche zudem alle Grundbedingung der Tugend, die Freiheit, völlig aufhebt. Es ist kaum zu begreifen, wie Leibniz zur Materie kommen kann. Ist die Monade ohne Ausdehnung, so kann auch die zu ihr gehörige Schranke oder *passivité* keine Materie sein, ungeachtet sie nach Leibniz die erste Materie sein soll. Ist nun das Zusammengesetzte nichts als eine Summe von Monaden, und sind diese ferner, wie beides von Leibniz behauptet wird, unausgedehnt, so kann auch die Zusammensetzung als die Summe der Monaden oder des Unausgedehnten keine Ausdehnung haben und consequent müsste Leibniz, da die ganze Welt ihm nur ein System von Monaden ist, das Vorhandensein der Materie läugnen. Sie wäre zuletzt eine freilich unerklärbare Vorstellung der Monade und weiter nichts. Leibniz will das Räumliche oder Materielle durch die verworrene sinnliche Erkenntniss erklären; allein damit gewinnt man keine Materie. Sie sinkt hier zum Schimmer, zum Schein herunter und das Wesen des Schimmers und Scheins sind die Monaden. Wenn wir mit der Vernunft denken, erhalten wir zuletzt als das Wesen die Monaden, und die Materie verschwindet uns unter den Händen. Und doch soll sie ein *phaenomen bene fundatum* sein? Der Grund ist die Monade; aber das Phaenomen verliert seinen Grund,

wenn es für uns räumlich nur durch die verworrene Vorstellung erscheint. Die Theodicee ist mehr populäre Theologie, als Philosophie; sie geht von einer theologischen Auffassung des Gottesbegriffes aus.

Der Schritt von dem Satze: Die Materie ist ein Schimmer, ein Schein, in uns entstehend durch die verworrene sinnliche Erkenntniss, bis zu dem Satze: Die Materie hat überhaupt keine Realität, ist nur ein kleiner. Er wurde von Berkeley gethan, der, wie Malebranche die Vermittlung des Dualismus mystisch unternahm, während sie Spinoza mathematisch durchführte. Er ist der mystische Auffasser und Durchführer des Idealismus, zu welchem Leibniz nach wissenschaftlicher Methode gelangte.

§. 24. Berkeley.

George Berkeley (geb. 1684, gest. 1753), giebt in einer physikalischen Schrift¹ die Vorbereitung zu seinem System, das er in zwei philosophischen Hauptschriften² darstellt. Es wird in der ersten Schrift bewiesen, dass wir durch das Sehen nur Farbe, Licht und Schatten, nicht Entfernung, Grösse und Körperlichkeit empfinden, die Gesichtsvorstellungen etwas Innerliches, innere Wahrnehmungen sind. Diese Anschauungen sind Gedanken, welche später in seiner Philosophie auf die gesammte Erkenntniss angewendet werden. Er nimmt es als einen absolut gewissen Satz an, dass jedes existirende Ding ein Einzelwesen ist. Dieser Partikularismus spricht sich bei ihm nicht nur in der Anschauung der Dinge, sondern auch selbst im Bilden der Begriffe aus. Keine Idee ist ein abstracter allgemeiner Begriff. Alle sind Vorstellungen von Einzeldingen, individuell. Wir denken nie in allgemeinen, sondern nur in individuellen Vorstellungen. Locke kam durch die Sprache auf die verkehrte Ansicht von der Bildung allgemeiner Begriffe. Ein Einzelbegriff gilt aber im Worte statt vieler oder aller einer bestimmten Klasse. Man kann allerdings von gewissen besonderen Eigenschaften absehen; dabei ist und bleibt aber die Vorstellung immer eine individuelle. Ein Name kann für viele Ideen gebraucht werden, indem man von gewissen besonderen Eigenschaften derselben absieht. Unsere Ideen sind also individuell d. h. sie beziehen sich nicht auf ein Allgemeines, sondern auf ein Einzelwesen. Die Ideen sind die unmittelbaren Objecte unseres Verstandes. Die Ideen haben wir theils durch Empfindung, theils durch die Einbildungs-

¹ An essay towards a new theory of vision, 1709.

² A treatise concerning principles of human knowledge, 1710. Three dialogues between Hylas and Philonous in opposition to Sceptiks and atheists, 1713.

kraft. Die von unserer Einbildungskraft hervorgerufenen Ideen sind natürlich nur in unserm Innern und nicht ausser uns vorhanden. Diesen Satz hat noch Niemand bestritten. Allein auch die von unserer Empfindung kommenden Ideen oder die Ideen, welche Vorstellungen unserer Empfindung sind, sind nur in uns vorhanden und haben ausser dem Geiste keine Realität. Schon bei dem Sehen sind die Empfindungen von Hell, Dunkel, Farbe, bloss innere, in uns vorgehende. Das verhält sich aber auch bei allen andern Sinnen, selbst beim Tastsinn so. Immer sind ihre Empfindungen nur innere subjective Vorgänge und unsere Ideen Vorstellungen dieser Vorgänge. Wenn wir also den Dingen ein Sein zuschreiben, so ist dies nur die Realität des von uns in unserem Innern Wahrgenommenen, Empfundenen, Vorgestellten. *Esse est percipi*. Wir können nur sagen, da wir Alles durch Empfindungen und Vorstellungen derselben erkennen: Die Vorstellungen sind, aber nicht: Die Dinge sind. Die Ideen von so genannten wirklichen Dingen unterscheiden sich von denen unserer Einbildungskraft nur dadurch, dass sie Vorstellungen unmittelbarer sinnlicher Empfindung und als solche viel lebendiger sind, als die Vorstellungen der Einbildungskraft. Wir unterscheiden darum die sinnlichen Ideen von denen der blossen Einbildungskraft. Mehrere Ideen, welche sich immer gleichzeitig zusammen finden, werden von uns ein Ding genannt. Das Ding aber ist nichts anderes, als diese Vereinigung von Ideen in uns. Wir können nur sagen, dass wir Vorstellungen von körperlichen Dingen, von Materie, Farbe, Figur u. s. w. haben, aber nicht, dass die Materie, dass die Körper ausser uns wirklich existiren. Nur als Ideen existiren sie, nicht als Dinge. Vorstellungen setzen ein Vorstellendes voraus. Wir existiren und die Vorstellungen, die wir haben, in uns. Im Träumen haben wir eben so lebendige Vorstellungen, als im Wachen. Die Dinge können nicht die Ursache der Vorstellungen sein, da die Vorstellungen eine Thätigkeit, ein vorstellendes, geistiges Wesen voraussetzen, von dem sie stammen, oder, welches sie hat. Wir können darum keine materiellen Dinge als existirend annehmen, sondern nur vorstellende Geister und die Objecte ihrer Thätigkeit, die Vorstellungen. Locke nimmt primäre Qualitäten an, wie Ausdehnung, Bewegung, Solidität. Diese sind wirkliche Beschaffenheiten von Körpern; sie können vom Körper an sich nicht getrennt werden, kommen ihm an sich zu. Die secundären sind nur Empfindungen in uns und kommen dem Objecte an sich nicht zu. Berkeley bekämpft diesen Unterschied. Es giebt keine primären Qualitäten. Nur das ist vorhanden, was Locke secundäre nennt. Das heisst, Alles, was wir Aeusseres, Materielles nennen, ist innere Empfindung oder Wahrnehmung im Geiste. Die Ausdehnung kann nur als gross oder klein gedacht werden, ist also

relativ. Dies hängt aber allein von unseren Sinnesorganen ab, ist nur unsere Empfindung. Auch die Bewegung wird nur nach der Zeit gemessen, d. h. nach der Zahl der Vorstellungen, die wir in uns haben. Selbst die Solidität ist nur die Empfindung eines von uns empfundenen Widerstandes. Wie unterscheiden wir aber, wenn alles Aeussere nur Vorstellung im Geiste ist, das, was wir reales Ding nennen, von dem Producte unserer blossen Einbildungskraft? Wir haben Ideen, die wir selbst willkürlich mit unserer Einbildungskraft hervorbringen, andere, von denen wir das Bewusstsein haben, dass sie von uns nicht gemacht, dass sie uns gegeben sind. Da aber die Idee nur das Product einer Thätigkeit, einer vorstellenden Thätigkeit, eines vorstellenden Geistes sein kann, und die letzteren Ideen nicht von unserem Geiste producirt sind, so muss es ausser unserem Geiste noch einen anderen Geist geben, in welchem diese Ideen sind und von welchem sie mir mitgetheilt werden. Die Sinnesempfindungen sind aber unendlich stärker, lebendiger, deutlicher, geordneter, als die blossen Producte unserer Phantasie. Der Geist, der sie hat, und von dem sie uns gegeben werden, muss daher unendlich höher, als alle menschlichen Geister, stehen. Dieser Geist ist Gott. In wie fern die Ideen in Gott sind, sind sie Urbilder (Archetypen), in wie fern sie, als von ihm mitgetheilt, im Menschen sind, Abbilder (Ektypen). Es giebt also allerdings eine Welt ausser uns, sie hat ausser uns Realität, aber nicht als materielle, als ausgedehnte oder körperliche Welt, sondern nur als Welt der Ideen, als Ordnung, in welcher die Ideen zu einander stehen. Diese Welt der Ideen existirt ausser uns, aber immer wieder nur, weil sie ein System von Vorstellungen ist, in einem Geiste ausser uns, in Gott. Was wir Wahrnehmen der Dinge nennen, ist nur Wahrnehmen von Ideen oder Sinnesempfindungen in uns. Die Trennung des Dinges und der Vorstellung führt zu einem unsichern Skepticismus. Wir haben daher wirklich eine Natur und Naturgesetze. Die Natur ist die Welt der uns von Gott gegebenen Ideen, die Naturgesetze sind die Gesetze der uns gegebenen Vorstellungen, nach welchen sie aufeinander folgen.

Wie bei Leibniz, ist auch bei Berkeley nur das Individuelle wirklich. Ebenso ist bei beiden das Wesen der Substanz Thätigkeit, Vorstellen, bei beiden sind die Ideen in uns; nur mit dem Unterschiede, dass sie bei Leibniz aus der Monade, die sie hat, selbst zur Entwicklung kommen, während sie bei Berkeley durch Gott gegeben sind, dass bei Leibniz die Materie ein phaenomenon bene fundatum, bei Berkeley dagegen eine blosser Vorstellung ist, die als Materie durchaus keine Realität hat, dass Leibnizens Idealismus mehr eine objective, Berkeley's mehr eine subjective Richtung zeigt.

Was Berkeley's erste nominalistische Behauptung betrifft, dass wir

nur in Einzelvorstellungen, nie in allgemeinen Begriffen denken, dass nur jene, nicht aber diese sind, so widerspricht er sich selbst, wenn er zugesteht, dass man bei der Einzelvorstellung von ihren besondern Merkmalen absehen könne. Dieses Absehen ist aber eben ein Abstrahiren, das zu allgemeinen Begriffen, deren mögliche Bildung von ihm bestritten wird, führen muss. Es führt das Absehen von den besondern Merkmalen der Einzelvorstellung nothwendig zu den Merkmalen, welche sie mit anderen Vorstellungen gemein hat. Kann ich die besondern Merkmale trennen, so kann ich sie auch verbinden. Die Definition des Begriffes selbst beweist, dass ich ihn bilden kann, indem sie mir sagt, was der Begriff ist, und dabei mir diejenigen Merkmale angiebt, welche den Einzelvorstellungen gemeinsam sind, d. h. diejenigen, die übrig bleiben, wenn man von den besondern Merkmalen, was nach Berkeley selbst möglich ist, abgesehen hat. Wenn Berkeley behauptet, bei dem Worte habe man nur eine Einzelvorstellung im Auge, welche für viele andere zur Bezeichnung gebraucht wird, so geschieht dies nur in so fern, als von den besondern Merkmalen abgesehen wird, also die mit anderen Einzelvorstellungen gemeinsamen festgehalten werden. Das Wort aber ist eben dieses Zeichen für das Allgemeine. Wenn auch das Allgemeine nur im Einzelnen und nicht ausserhalb desselben Realität hat, so kann man deshalb doch das Allgemeine im Gedanken als allgemeinen Begriff von dem Einzelnen ablösen. Allerdings wissen wir von den Dingen nur durch Vorstellungen. Daraus folgt aber nicht, dass nur die Vorstellungen und nicht die Dinge sind. Schon, indem ich von der Vorstellung eines Dinges, von der Vorstellung der Materie, Ausdehnung, Bewegung, Undurchdringlichkeit, Farbe, Hell, Dunkel, spreche, mache ich mindestens in Gedanken einen Unterschied zwischen der Vorstellung und dem Gegenstande der Vorstellung, dem Dinge. Setze ich an die Stelle der Vorstellung die Empfindung des Lichtes, der Farbe der Ausdehnung, so liegt auch hier in Gedanken ein Unterschied zwischen dem Gegenstande der Empfindung und der Empfindung selbst. Freilich kann ich mit diesem Unterschiede nicht darthun, dass dieser Gegenstand etwas Anderes, als ein Bild in mir, eine Erscheinung in meinem denkenden Geiste ist. Allein Berkeley unterscheidet selbst Ideen, welche uns von einem Andern gegeben, welche uns aufgenöthigt sind und solche unserer Einbildungskraft. Jene sind ihm geordneter, lebendiger, kräftiger. Er selbst findet, dass diese Unterscheidung dafür spricht, dass diese Ideen ausser uns Realität haben, nur soll diese Realität wieder nur die Idee als Urbild in Gottes Geist sein. Wenn aber jene Ideen ausserhalb unser Realität haben, so steht damit schon der Unterschied eines Innern und Aeussern, eines ausser uns Gesetzten fest. Ein

solcher Unterschied führt aber nothwendig zur Räumlichkeit, zur Materialität. In diesem Unterschiede der Ideen liegt die Gewissheit einer äussern Welt. Empfindungen sind Affectionen und setzen ein Afficirendes voraus und, da diese gegebenen Empfindungen nicht von uns stammen, sondern von einem Andern, so ist das Afficirende ausser uns. Ein Afficirendes ausser uns ist eben dadurch von uns getrennt und wird in das Verhältniss eines Nebeneinander, des Raumes gebracht. Es ist kein Grund vorhanden, die Vorstellung nicht als das Bild des Afficirenden zu betrachten. Der Grund, welcher bei Berkeley wirkt, ist die polemische Stellung gegen den Materialismus, in welcher er gegenüber dem Satze: Nichts ist, als Materie, den Satz darthun will: Nichts ist als Geist. Der eine Satz ist aber so einseitig und unhaltbar, als der andere. Diese Einseitigkeit hat ihren Grund in dem Versuche, die dualistische Weltanschauung von Seele und Leib als absolute Gegensätze, die als solche nicht auf einander wirken können, zu überwinden. Darum macht Spinoza Leib und Seele zu Modificationen derselben Substanz nach verschiedenen Attributen, darum kennt der Materialist nur eine Substanz, die Materie, der Spiritualist nur eine Substanz, den Geist. Die ganze dualistische Weltansicht stützt sich auf den falschen Satz des absoluten Gegensatzes von Körper und Geist, während der Gegensatz nur relativ ist. Für das Letztere spricht die Vereinigung beider zu einem Wesen, das Bewusstsein ihrer wirklichen Einwirkung und ihr Parallelismus. Berkeley's subjectiver Idealismus wird inconsequent durch die Annahme Gottes. Wenn nicht die Dinge, sondern nur die Vorstellungen sind, diese aber nicht ohne den vorstellenden Geist sein werden, wenn das Gewisseste, keines Beweises Bedürftige, das Princip von Allem, das Vorstellende ist, so kann ich auch über die allein wirklichen Ideen nicht hinaus. Auch Gott ist, wie alle andern Ideen, eine Vorstellung der höchsten Vollkommenheit in meinem Geiste, und es ist die Realität desselben nicht zu erweisen. Berkeley wäre als subjectiver Idealist consequent geblieben, wenn er nichts angenommen hätte, als das Ich und die Vorstellungen im Ich.

§. 25. Hume.

Die bisherige Entwicklung der Philosophie war, sowohl vom Selbst- als Weltbewusstsein betrachtet, von einseitigen Gegensätzen ausgegangen und hatte zu einseitigen Resultaten geführt. Nach dem Intellectualismus oder Spiritualismus ist ursprünglich nichts gewiss, als das Ich und es sind diesem Vorstellungen angeboren, nach dem Sensualismus ist die Seele eine ursprünglich leere Tafel und Alles kommt vom Nichtich. Nach dem Idealismus ist die Seele eine einfache Substanz, rein geistig, ohne Ausdehnung, Theile, Figur, unsterblich; nach dem Materialismus

ist sie zusammengesetzt, ausgedehnt, theilbar, gestaltet, sterblich, weil mit der Materie identisch. Nach dem Idealismus existirt nichts, als der Geist mit seinen Vorstellungen, nach dem Materialismus nichts, als Materie, nach dem Monismus ist Alles dem Wesen nach nur eine Substanz und die Dinge ihre Modificationen, nach dem Individualismus sind unendlich viele Substanzen, welche die Welt ausmachen. Nach dem Realismus sind die Modificationen der Substanz Körper und die Seelen bloss deren Ideen, nach dem Idealismus sind die unendlich vielen Substanzen in verschiedenen Gradationen Vorstellungskraft besitzende Seelen. Nach dem Monismus ist Alles eine Einheit und die Vielheit nur eine Modification derselben, nach dem Individualismus ist die Vielheit das Wesenhafte. Nach dem Realismus ist diese Einheit die Substanz, das anfangs- und endlose Sein, die Natur, nach dem Idealismus ist diese Vielheit ein System von individuellen, thätigen Kräften. Es ist unmöglich, dass einander wechselseitig aufhebende Sätze zugleich wahr sein können. Die nothwendige Folge der Unvereinbarkeit dieser Gegensätze war der Zweifel an der Wahrheit, an der Gewissheit philosophischer Erkenntniss.

Der Vater der neueren Skepsis war der schottische Graf David Hume (geb. 1711, gest. 1776). Er ist in seiner Hauptschrift¹ hinsichtlich der Quellen unserer Erkenntniss Sensualist, hinsichtlich ihrer Resultate Skeptiker. Quelle unserer Erkenntniss ist, wie bei Locke, die sinnliche Erfahrung. Es giebt aber zwei Arten derselben, Eindrücke (impressions) und Ideen. Die Eindrücke sind stärker und lebendiger, die Ideen unterscheiden sich von ihnen durch ihre geringe Stärke und Lebendigkeit. Die Eindrücke sind unmittelbar gegebene Vorstellungen, die Ideen sind solche, die dadurch entstehen, dass man sich an den gehabtten Eindruck erinnert oder denselben mit der Einbildungskraft anticipirt. Wo keine Eindrücke sind, kann man sich auch nicht an sie erinnern. Die Ideen setzen darum die Eindrücke voraus, sie sind die Copieen der Eindrücke, sie verhalten sich zu den Eindrücken, wie das Abbild zum Original. Die Eindrücke sind das Material all unseres Denkens. Das Denken ist entweder ein Nachbilden oder Combiniren des Eindrucks. Unsere Erkenntnisse sind entweder Verhältnisse von Ideen oder Thatsachen. Die Sätze der Mathematik, die intuitiv und demonstrativ gewiss werden, gehören zu den ersten. Man bedarf zu ihrer Erkenntniss keines Dinges. Diese wirklich gewissen, mathematischen Erkenntnisse beziehen sich nur auf Grösse (geometrisch) und Zahl (arithmetisch). Dagegen geben die Thatsachen, sowohl die der unmittelbaren Empfindung, als die durch Schlüsse aufgefundenen, keine solche Gewissheit. Die mathematischen Sätze sind da-

¹ An enquiry, concerning human understanding (in Essays and treatises on several subjects vol. II. London 1748.

rum gewiss, weil sie zuletzt im Beweise auf identische Sätze zurückgeführt werden. Die unmittelbare Empfindung ist eine einzelne und subjective und kann keine objective Gewissheit geben. Wenn wir aber eine objective allgemeine Wahrheit aus den Thatsachen erkennen wollen, so können wir dieses nur durch den Causalitätsschluss. Aus der Vernunft erkennen wir das Verhältniss von Ursache und Wirkung nicht, sondern nur aus der Erfahrung. Wir können nur so schliessen: Wir finden durch die Erfahrung, dass eine bestimmte Ursache eine bestimmte Wirkung oder eine bestimmte Wirkung eine bestimmte Ursache gehabt hat, also schliessen wir, dass eine ähnliche Ursache eine ähnliche Wirkung haben und eine ähnliche Wirkung eine ähnliche Ursache voraussetzen wird. Nun sind aber Ursache und Wirkung zwei verschiedene Eindrücke, die wir in der Zeit hintereinander haben. Wenn sie regelmässig und, so oft wir die Beobachtung machen, hintereinander folgen, so nennen wir in dieser Aufeinanderfolge den ersten Eindruck die Ursache, den zweiten die Wirkung. Zwischen diesen beiden Eindrücken ist aber kein gemeinschaftliches, beide verknüpfendes Band, kein terminus medius vorhanden, welcher uns berechtigt, auch für die Zukunft von der ähnlichen Ursache auf die ähnliche Wirkung und von dieser auf die ähnliche Ursache zu schliessen. Eine Erscheinung giebt uns dieses Recht noch nicht, sondern erst eine oft und regelmässig wiederholte Erfahrung. Wenn wir das Causalitätsverhältniss oft erfahren haben, so schliessen wir auf sein immerwährendes Stattfinden. Das heisst, wir werden durch die Erfahrung nach und nach gewöhnt, von einem Eindruck, der auf einen andern mehreremal gefolgt ist, auf ihre immer stattfindende Aufeinanderfolge zu schliessen. Also ist das Princip unseres Schliessens die Gewohnheit (custom, habit). Weil wir es gewohnt sind, dass zwei Eindrücke auf einander kommen, schliessen wir auf die Nothwendigkeit ihres Hintereinanderkommens. Gewohnheitsschlüsse geben aber keine absolute Gewissheit, und darum müssen wir an der objectiven Wahrheit solcher als allgemein oder objectiv hingestellter Thatsachen zweifeln, die sich auf unvermittelte Gewohnheitsschlüsse gründen. Wie gelangen wir zum Substanzbegriffe? Wir finden, dass mehrere Eindrücke sich in uns immer in regelmässiger Vereinigung darstellen, und schliessen daraus, dass sie immer so verbunden sein müssen, und, weil wir zur Erklärung dieser regelmässigen Verbindung einen unbekannten Träger, die Substanz, als Grund der Vereinigung anzunehmen gewohnt sind, schliessen wir, dass diesen von uns Dinge genannten Eindrücken, wirklich eine Substanz zu Grunde liegt. Mit Gewissheit können wir nur von den Eindrücken sprechen und von der Vereinigung, die wir in der Zeit an ihnen wahrnehmen, nicht aber von der Substanz. Weil wir Eindrücke haben, schliessen wir eben auf eine besondere Substanz, welche, vom Körper

verschieden, die Eindrücke vorstellt, die Seele. In der That ist unsere Seele nichts anderes, als der Inbegriff aller unserer schnell hinter einander gedachten Eindrücke. Wo keine Eindrücke mehr sind, ist auch keine Seele mehr. Daher kann auch von einer Fortdauer der Seele nach dem Tode keine Rede sein. Sie ist nicht einmal während dieses Lebens eine Substanz. Da nun alle Substanzen nichts als regelmässig sich vereinigt darstellende Eindrücke sind, so fragt es sich: Haben die Dinge ausserhalb unser objective Realität? Wir nehmen die Dinge in einer gewissen Ordnung durch unsere Eindrücke wahr. Wenn wir sie nun nicht mehr wahrnehmen, indem wir die Augen schliessen und uns von ihnen abwenden, so zeigen sie sich später, wenn wir sie wieder beobachten, in derselben Ordnung. Wir geben ihnen darum eine continuirliche Existenz, d. h. wir behaupten, dass sie auch dann in dieser Ordnung sind, wenn wir unsere Augen schliessen oder uns von ihnen abwenden. Wir behaupten ferner, dass, weil sie auch dann von uns, als in derselben Ordnung existirend, angenommen werden, wenn sie keine Eindrücke auf uns machen, dass sie eine von uns unabhängige Existenz haben, dass sie als objectiv real für sich existiren. Mit den Sinnen nehmen wir die Gegenstände nur wahr, wenn wir wirklich einen Eindruck haben. Wenn wir nun behaupten, dass die Gegenstände auch dann fort dauern, wenn wir unsere Sinne von ihnen abwenden, so können wir die Continuität derselben nicht von den Sinnen herleiten. Aber auch keine von uns unabhängige Existenz der Dinge kann uns durch die Sinne gewiss werden. Wenn dies möglich wäre, so müssten wir durch die einzelne Wahrnehmung die Idee einer doppelten Existenz erhalten, der Existenz in unserm Vorstellen und ausserhalb unseres Vorstellens. Ein solcher Uebergang von einer Existenz zur andern kann aber nur von unserer Vernunft oder Einbildungskraft ausgehen. Die Vernunft kann kein Princip für diese Continuirlichkeit und diesen von unseren Eindrücken unabhängigen Zusammenhang aufstellen. Es bleibt also allein die Einbildungskraft übrig. Die Impressionen verschwinden und sind bloss innerlich. Unsere Einbildungskraft stellt sich vor, dass die Eindrücke fort dauern, auch wenn wir sie nicht mehr haben. Sie wird dazu durch gewisse Eigenschaften veranlasst, welche den gehabten und sich zu verschiedenen Zeiten in gleichmässiger Ordnung wiederholenden Eindrücken zukommen. Solche Eigenschaften sind die besondere Beständigkeit und der regelmässige Zusammenhang. Die Einbildungskraft sucht den regelmässig von Zeit zu Zeit wieder kehrenden Zusammenhang der Eindrücke so dauernd als möglich zu machen und stellt ihn auch dann fort dauernd dar, wenn man die Eindrücke nicht mehr hat. Wir glauben an die Continuität und die von uns unabhängige Existenz dessen, was wir als Eindruck erkennen, weil unsere Einbildungskraft geneigt ist, diesen Zu-

sammenhang auch ohne die gerade vorhandenen Eindrücke fortdauernd und darum von uns unabhängig vorzustellen, also aus Gewohnheit. Wir kommen also, was die Realität der äussern Welt und die objective Wahrheit der Dinge betrifft, nie zu einem Wissen und nie über einen subjectiven Glauben hinaus. Auch die Vernunftkenntniss führt uns nicht zum Wissen einer objectiven Wahrheit. Wir wollen das Dasein Gottes durch den Causalitätsschluss beweisen, dessen Unhaltbarkeit schon bei den empirischen Objecten gezeigt wurde. Noch viel unsicherer ist aber ein solcher Schluss, wenn man von der Welt als Wirkung auf Gott als Ursache schliesst; denn in der empirischen Welt nehmen wir doch in regelmässiger Aufeinanderfolge bestimmte Eindrücke wahr und schliessen darum von einer ähnlichen Ursache auf eine ähnliche Wirkung, weil wir solche ähnliche Eindrücke schon erfahren haben, wie wenn wir vom Feuer auf die Wärme, vom Wasser auf das Ertrinken in demselben schliessen. Allein ganz anders verhält sich dieses bei dem Schlusse von der Welt als Wirkung auf Gott als Ursache, da wir hier keine Analogie aus der Erfahrung haben. Wer im Meeressande menschliche Fussstapfen sieht, schliesst von dieser Wirkung auf die Ursache der Menschenfüsse, welche sie veranlassten, weil er schon eine ähnliche Aufeinanderfolge der menschlichen Fussstapfen und Menschenfüsse wahrgenommen hat. Nicht so die Theologie, welche Gottes Fussstapfen in der Natur sieht und von diesen auf ihre Wirkung, Gott, den Schluss zieht. Sie hat die Ursache nicht in der Erfahrung kennen gelernt, und der an sich unsichere Causalitätsschluss verliert völlig seinen Halt. Unsere Erkenntniss ist nur subjectiv, und, will sie auf objective Wahrheit Anspruch machen, so tritt der subjective Glaube an die Stelle des Wissens.

Hume hat mit Berkeley den Subjectivismus gemein; nur ist er bei jenem sensualistisch oder realistisch, bei diesem rein idealistisch. Zuerst ist durch den Unterschied der Eindrücke und Ideen unser Erkennen nicht erschöpft. Denn der Eindruck ist zunächst Empfindung und diese ist noch lange keine wirkliche Anschauung oder Vorstellung, kein wirkliches Bild im Bewusstsein. Sodann sind die Ideen nicht die Erinnerungen an gehabte Eindrücke. Sonst wäre der Begriff von der Vorstellung gar nicht verschieden; ja wir würden nicht einmal das Wesen der Vorstellung haben, welches der Begriff ist. Der Verstand verhält sich gegenüber der Vorstellung frei thätig, er trennt die besonderen Vorstellungen von den gemeinsamen und verbindet die gemeinsamen. Er findet die Einheit in einer bestimmten Klasse von Vorstellungen. Eine solche, durch freies Vergleichen, Trennen und Verbinden gefundene Einheit, eine eine unendliche Reihe von Vorstellungen umfassende Vorstellung, kann aber unmöglich eine blosse Copie des Eindrucks sein. Der Ein-

druck ist ein einzelner, der Begriff etwas Allgemeines, der Eindruck entsteht durch eine Afficirung, ein uns Afficirendes, der Begriff durch uns selbst, beim Eindruck sind wir leidend, beim Begriff thätig. Das, woran wir uns erinnern, ist wieder ein Eindruck, also wieder das Bild des Eindruckes, eine wieder hervorgerufene Vorstellung oder Empfindung. Dies geschieht durch die Einbildungskraft, während der Verstand den Begriff bildet. Der Eindruck der Stärke und Lebendigkeit bezieht sich nicht, wie Hume will, auf die Eindrücke und Ideen, sondern auf diejenigen Vorstellungen, welche uns durch einen unmittelbaren Eindruck aufgenöthigt werden, und auf jene, welche ihnen bei der Abwesenheit des Objects durch die Einbildungskraft nachgebildet sind. Wenn Hume nur die mathematischen Sätze als Sätze unmittelbarer Gewissheit, als aprioristische Erkenntnisse, zulässt, so hat er den Kreis des unmittelbar Gewissen zu eng gezogen. Auch die logischen Principien geben eine unmittelbare Gewissheit. Es bezieht sich das Aprioristische nicht nur, wie Locke will, auf die Grösse und Zahl, sondern auch auf das Denken selbst. Das, dessen Gegentheil unmöglich ist, ist nothwendig. Nun ist aber das Gegentheil des Satzes der Identität, des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten unmöglich. Es ist also eine allgemeine Gültigkeit und Nothwendigkeit auch in diesen Denkgesetzen, in ihrer Anwendung auf die Dinge, ihre Theile, Thätigkeiten, Beschaffenheiten, Verhältnisse, die wir denken. Unsere empirischen, auf Thatsachen gegründeten Erkenntnisse sollen keine objective Wahrheit, keine absolute Gewissheit haben, weil sie sich auf die Gewohnheitsschlüsse der Causalität stützen. Allerdings hat Hume hier richtig die Grundlage unseres Erkennens als das Causalitätsverhältniss bezeichnet. Er behandelt aber das Causalitätsverhältniss zu einseitig, rein empirisch; es hat für ihn durchaus keine aprioristische, Nothwendigkeit mit sich führende Bedeutung. Eindrücke kommen regelmässig wiederholt in der Zeit hinter einander, und wir schliessen, weil sie immer hinter einander gekommen sind, dass sie auch immer hinter einander kommen werden. Jeder Eindruck ist aber verschieden, und es ist kein Bindemittel zwischen ihnen, als die Zeit. Allerdings, wenn diese Behauptung Hume's richtig wäre, wäre all unser Erkennen in Frage gestellt. Indem wir einen Eindruck im Zusammenhange mit einem andern erhalten, und uns später derselbe Zusammenhang regelmässig wiederkehrt, ist nicht etwa nur unser sinnliches Erkenntniss- oder Vorstellungsvermögen in Bewegung gesetzt, sondern es ist, mit demselben vereint, auch unsere Vernunft thätig. Wir schauen den Eindruck mit andern Eindrücken und zwar nicht nur im Nacheinander (Zeit), sondern auch im Nebeneinander (Raum). Allein es ist nicht nur die Zeit, welche die beiden Eindrücke, die wir schauen, mit einander verbindet, sondern es ist zugleich mit diesem Anschauen die

Vernunft thätig und diese stellt das Denkgesetz auf: Nichts ist logisch wirklich, d. h. nichts wird wirklich gedacht ohne Grund. Es entspricht dieses allgemein gültige und nothwendige Denkgesetz dem eben so allgemein gültigen und nothwendigen Naturgesetz: Nichts geschieht ohne Ursache. Es ist dies kein Gewohnheitsschluss, so dass, wie Hume meint, Ursache und Wirkung, einander ganz fremde Eindrücke sind, welche erst durch das Band der Zeit verknüpft werden, sondern vielmehr eine allgemein gültige Vernunftwahrheit. Der Zusammenhang ist nicht in der Zeit allein. In der Zeit kann Heterogenes, nicht Zusammengehöriges hinter einander folgen. Die Causalitätserkenntniss ist nicht allein eine empirische Induction, sondern eine aprioristische Deduction. Die Nothwendigkeit ist zwischen Ursache und Wirkung das Bindemittel. Diese Nothwendigkeit erhellt daraus, dass die Wirkung schon ursprünglich in der Ursache liegt, dass sie logisch aus ihr herausgenommen wird und physisch aus ihr hervorgeht, weil sie im Wesen, in einer wesentlichen Eigenschaft dessen liegt, welches wir die Ursache der Wirkung nennen. Wie der Vogel als Wirkung in der Ursache des befruchteten und bebrüteten Eies liegt, die Pflanze in der Ursache des Samens, so liegt schon in der Ursache die von ihr ausgehende Wirkung. Allerdings können wir uns mit unsern Causalitätsschlüssen täuschen, täuschen darüber, ob diese Ursache gerade diese Wirkung, und diese Wirkung gerade diese Ursache hat. Diese Täuschung kommt aber nicht daher, dass kein nothwendiger Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung existirt, nicht von unserer Vernunft, nicht von dem nothwendigen Denk- und Naturgesetz, sondern nur von einer irrthümlichen Anwendung desselben. Eindrücke sind Wirkungen, Wirkungen haben wir als Eindrücke durch die Erfahrung erkannt, also auf aposteriorischem Wege. Aber Wirkung ist ein Bewirktwerden, ein Afficirt- und Efficirtwerden, und ein solches ist absolut unmöglich ohne ein Bewirkendes, Afficirendes, Efficirendes, also ohne Ursache. Es ist also die Causalität ein von der Ausführung im Einzelnen zunächst ausgehender, aber durch ein apriorisches Denkgesetz bestätigter Grundsatz. Kant sagt in seiner Kritik der reinen Vernunft:¹ „Der Satz: Eine jede Veränderung hat eine Ursache, ist ein Satz a priori, allein nicht rein, weil Veränderung ein Begriff ist, der nur aus der Erfahrung gezogen werden kann.“ Darum hat auch Kant selbst die Causalität als einen apriorischen Stammbegriff der Relation bezeichnet. Das Apriorische aber ist allgemein gültig und nothwendig. Hume sagt, gewisse Eindrücke kommen regelmässig, so oft wir sie wieder haben, in demselben Vereine, wir legen ihnen Substantialität, Continuität und eine von uns unabhängige

¹ Einleitung I, S. 2 (Siebente Ausgabe, 1828).

Existenz bei, indem unsere Einbildungskraft die Lücke ausfüllt, welche durch die zu Zeiten wieder abwesenden Eindrücke entstehen. Allein gewisse Eindrücke stellen sich nicht nur in uns vereinigt dar, sondern auch in allen andern, immer und zu jeder Zeit. Wir kommen also hinsichtlich ihrer Beschaffenheit durch Induction auf einen Satz, an dessen Gewissheit nicht zu zweifeln ist. Auch der Satz: Alle Menschen sind sterblich wird durch Induction gewonnen. Wir schliessen von vielen Menschen auf alle. Aber alle Menschen, die wir und andere beobachteten, waren zu jeder Zeit ohne Ausnahme sterblich. So wird dieser Inductionssatz ein Deductionssatz für alle kommenden Fälle, und wir schliessen mit Gewissheit, dass auch alle Menschen der Zukunft sterblich sind. Wir schliessen mit derselben Gewissheit auf die von allen Menschen zu jeder Zeit vereinigt gefundenen Eindrücke auf ihre Vereinigung auch in der Zeit der Nichtbeobachtung, auf ihren Fortbestand bei der Nichtbeobachtung und ihre von uns unabhängige Existenz. Wären unsere Vorstellungen nichts als Eindrücke, so könnten wir freilich nicht von einer Substanz der Seele sprechen. Nun aber ist wohl die Empfindung ein Eindruck, aber die Vorstellung ist die Erhebung des Eindrucks zum Bewusstsein, das Bild desselben. Dieses zum Bewusstseinbringen ist eine Thätigkeit unserer Seele, welche sich vollends in der Vergleichung der Vorstellungen äussert. Zur Vorstellung gehört nicht nur ein Afficirendes, sondern auch eine Thätigkeit. Die Vorstellungen innerhalb eines bestimmten Körpers setzen ein in demselben vorstellendes Wesen voraus. Nicht die Eindrücke bilden die Seele, sondern das, was der Eindrücke fähig ist und sie zum Bewusstsein bringt. Da aber in allem Wechsel der Vorstellungen immer das gleiche Bewusstsein ist, so kann wohl auf ein Wesen, das ihnen zu Grunde liegt, die Seele, geschlossen werden. Hume kommt über den Subjectivismus nicht hinaus. Dieser aber ist eine einseitige Ansicht, welche alle objective Wahrheit zweifelhaft macht. Eindrücke, auf welche alle Erkenntniss zurückgeführt werden soll, sind Affectionen und setzen ein Afficirendes voraus; dieses aber bin ich nicht, weil ich ja nur dann empfinde, wenn ich afficirt werde, mich nicht thätig verhalte. Es ist also ein Anderes, das mich afficirt, und dieses kann, da ich es nicht bin, nicht in mir, muss ausserhalb meiner sein, hierin liegt die Gewissheit der objectiven Welt. Ich unterscheide schon in der Empfindung durch das Denken das Afficirende und die Affection meiner selbst.

§. 26. Die schottischen Moralphilosophen.

Die subjective Richtung zeigt sich in England nicht nur bei Berkeley und Hume, sondern auch beinahe gleichzeitig bei den schot-

tischen Moralphilosophen, in Frankreich bei Rousseau und in Deutschland in der deutschen Aufklärungsperiode, welcher Wolffs Wirken vorausgeht.

Die schottischen Moralphilosophen sind Thomas Reid (geb. 1710, gest. 1796), James Beattie (geb. 1735, gest. 1803), James Oswald (um 1760) und Dugald Stewart (geb. 1753, gest. 1828).

Diejenigen Wahrheiten, welche gleichzeitige Philosophen entweder bezweifeln oder als objectiv zu demonstrieren suchen, werden auf die Principien des gesunden Menschenverstandes (common sense) im denkenden Subjecte zurückgeführt. Diese Schule hat sich meist mit dem Studium der Psychologie und der hierauf gebauten Moral beschäftigt. Reid nimmt als das Erste in unserem Erkennen die Urtheile und nicht, wie Locke, die Ideen an. Wie wir zuerst in der Natur zusammengesetzte Körper erkennen und dann später durch Analyse ihre einfachen Bestandtheile finden, so erscheinen uns die Ideen erst als die Bestandtheile des Urtheils, wenn wir dieses vorerst gebildet und dann zergliedert haben. Mit der Empfindung ist die Gewissheit der gegenständlichen Gegenwart gegeben. Dieses ist für den gesunden Menschenverstand (common sense) hinreichend. Die ganze Philosophie stützt sich auf den gemeinen Menschenverstand. Hier entscheidet die Beurtheilung Aller und der allgemeine Sprachgebrauch. Reid zählt Principien für die factischen (zufälligen) und für die nothwendigen Wahrheiten der Erkenntniss auf, er unterscheidet zwölf Principien für die ersten, welche sich auf die Wirklichkeit eines Zustandes, auf mein Ich, auf die Wirklichkeit einer Sache, auf die Identität unserer Person, die Existenz der Welt u. s. w. beziehen, und hinsichtlich der nothwendigen Wahrheiten der Erkenntniss nach den Wissenschaften grammatische, logische, mathematische, ästhetische, moralische und metaphysische Principien.¹ Beattie war mehr rhetorisirender Aesthetiker und der schottische Geistliche Oswald ging so weit, die Sätze der Theologie aus den Principien des gesunden Menschenverstandes abzuleiten.² Stewart, der bedeutendste nach Reid, nimmt ebenfalls die Principien des gemeinen Menschenverstandes als die Principien aller Philosophie und jeder Wissenschaft an. Zu den Principien müssen noch die Daten kommen, wenn wir erkennen sollen. Sie sind daher, da man die Erkenntniss von ihnen allein nicht ableiten kann, eher Axiome oder allgemeine Regeln der Vernunft, als Principien, 'woraus man die

¹ Inquiry into the human mind on the principles of common sense. London, 1763. Essays on the intellectual powers of man. Edinb. 1788. Essays on the active powers of man. Edinb. 1785.

² An appeal to common sense in behalf of religion, 2 Bände, Edinburg, 1766—1772.

Erkenntniss ableitet.¹ Seine Leistung ist eine nähere Analyse des theoretischen und praktischen Geistes. In der Hauptsache schliesst er sich an Reid an.

§. 27. Rousseau. Wolff. Die deutsche Aufklärungsperiode.

Jean Jaques Rousseau (geb. 1712, gest. 1778) hat als Princip das subjective Gefühl. Im Urzustande, im Stande der Natur, sieht er das Göttliche und Grosse. Dieses ist im Menschenleben durch die Cultur verdorben. Abgesehen von seinen politischen und ästhetischen Leistungen als Schriftsteller ist seine Philosophie mehr eine auf das Gefühl des Ideals gestützte Vernunftreligion, als eine eigentliche Wissenschaft. Sein Princip, welches Alles von der idealen subjectiven Gefühlsnatur des Menschen ableitet, heisst: *Le sentiment est plus, que la raison*. Aus dem Gefühl will er das Dasein Gottes, die Realität der Welt, die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele als objective Wahrheiten darstellen.

Christian Frhr. v. Wolff (geb. 1679, gest. 1754), auf welchen sich die Anhänger der deutschen Aufklärungsperiode häufig berufen, und welchen man als äussern Veranlasser der Darstellung derselben gewöhnlich vorsetzt, hat um den Entwicklungsgang der Philosophie bedeutende Verdienste. Er hat die fragmentarischen Ideen Leibnizens in ein System gebracht, nach mathematischer Methode philosophirt und dadurch vieles vage, unbegründete Denken und mystische Phantasiren von dem Gebiete der Philosophie abgeschnitten, zuerst grössere deutsche philosophische Werke über die verschiedenen Theile der Philosophie gegeben, die philosophischen Gedanken durch populäre Behandlung zum Gemeingute der Gebildeten gemacht, praktische Fragen in den verschiedenen Wissenschaften, namentlich auch in der Theologie und Rechtswissenschaft rationell durchgeführt, die verschiedenen Wissenschaften auf die Philosophie zurückgeleitet und eine Darstellung im encyclopädischen Zusammenhange versucht. Seine Fehler sind eine ausserordentliche Breite, die scholastische Methode der Syllogistik, die er selbst auf mathematische Gegenstände in lächerlicher Geringfügigkeit anwendet, Mangel an Originalität und Phantasie, ein zu grosser Einfluss theologischer Anschauungsweise auf sein philosophisches Denken, der Gebrauch einer grossen Anzahl von reinen Nominaldefinitionen.

¹ *Elements of the philosophy of the human mind*. Edinb. 1792, 2 voll.

² *Profession de foi du vicaire savoyard* im *Emile*, ou sur l'éducation, 1762.

Von den Wolffianern ist besonders Alexander Gottlieb Baumgarten (geb. 1714, gest. 1762) als Gründer der modernen Aesthetik¹ hervorzuheben.

Die Leibnizisch-Wolff'sche Schule äusserte ihren Einfluss auf jene Zeit der Literatur, welche man in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts mit dem Namen der deutschen Aufklärungsperiode bezeichnet. In gleicher Zeit entwickelte sich die französische Aufklärungsperiode. Zwischen beiden ist ein wesentlicher Unterschied. Die französische Aufklärungsperiode hat einen vorherrschend objectiven und materialistischen Charakter, die Resultate ihrer Philosophie sind gegenüber den übersinnlichen Ideen durchaus negativ, die deutsche nimmt einen subjectiven und idealistischen Standpunkt ein; sie hält sich an die Ideen, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit; doch wird auch sie nur auf das Subject bezogen. Die Frage ist der Nutzen des Gegenstandes für das Subject, seine Glückseligkeit. Man schreibt selbst über die Vortheile der Religion. Menschenerziehung und Menschenglück, Gemeinbildung sind die Ziele. Daher erscheint die empirische Philosophie als die Hauptsache. Die Sittlichkeit, Geistigkeit und Unsterblichkeit sind die Hauptfragen. Es wird nicht speculirt oder systematisch philosophirt, sondern das philosophische Element zum subjectiven Wohle popularisirt. Man schreibt in einer Form, welche dem volksthümlichen Inhalte angemessen ist, in Briefen, Betrachtungen, Abhandlungen, Gesprächen u. s. w. Einer der bedeutendsten Moral- und Religionsphilosophen dieser Periode ist Moses Mendelssohn (geb. 1729, gest. 1786). Die wichtigsten Moralphilosophen sind Garve, Engel, Abbt. Aesthetiker ist Sulzer, Pädagog Basedow. Steinbart (1738—1809) stellte die Philosophie der Glückseligkeitslehre² auf, die natürliche Theologie aber als Hauptvertreter des Theismus Hermann Samuel Reimarus³ (geb. 1694, gest. 1765). Mit der Teleologie in der Natur beschäftigte sich vorzugsweise der jüngere Reimarus Joh. Alb. Heinr. (geb. 1729, gest. 1814) Man sprach sich gegen das positive Dogma aus und hielt sich dafür an eine populäre Behandlungsart religiöser Vernunftwahrheiten, welche an die Stelle der Philosophie treten sollte.

Die subjectiven Richtungen der schottischen Moralphilosophen,

¹ Aesthetica. Francof. Viadr. Tom. I, 1750. Tom. II, 1758. 8.

² System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christenthums, 1778. Philosophische Untersuchungen zur weitem Aufklärung der Glückseligkeitslehre, 1782 u. s. w.

³ Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, Hamburg, 1754. Wolfenbüttler Fragmente eines Ungenanten, herausgegeben von Lessing, seit 1774.

Rousseau's und der sich an Wolff anlehnenen deutschen Aufklärungsperiode konnten den philosophischen Geist nicht befriedigen.

Nach Reid ist das Primäre in unserer Erkenntniss das Urtheil und erst durch Analyse kommen wir zur Idee. Als Parellele dient der zusammengesetzte Körper, der das Erste ist, was uns in die Sinne fällt, und dessen Elemente wir erst durch Theilung finden. Allein den zusammengesetzten Körpern, welche als Dinge oder Substanzen erscheinen, entsprechen nicht die Urtheile, sondern die Vorstellungen. Diese sind Bilder der in einem Totaleindrucke auf uns wirkenden Körper. In der Grammatik ist nicht der Satz das Erste, sondern das Subject, und erst durch Analyse, oder durch Synthese kommen wir zu dessen Prädikaten. Zuerst kommen wir zur Idee eines Gegenstandes und dann erst finden wir in diesem vorhandene Eigenschaften oder verbinden sie mit ihm. Die schottischen Moralphilosophen führen alle Gewissheit des Erkennens auf die Ableitung aus den Principien des gemeinen oder gesunden Menschenverstandes zurück, also auf einen subjectiven Standpunkt, der unmöglich objective Gewissheit geben kann. Die allererste Frage ist: Was versteht man unter gesundem Menschenverstand? Der eine beruft sich bei einer Behauptung auf den Ausspruch des gemeinen Menschenverstandes, während der andere bei der entgegengesetzten Behauptung zur gleichen Berufung greift. Man darf daher wohl diese Frage aufwerfen. Oswald will keine Definition des gesunden Menschenverstandes geben, weil er nicht für die geschrieben haben will, die das nicht wissen. Man kann sich aber unmöglich auf die Principien eines Erkenntnissvermögens berufen, das man nicht definiren will. Principien müssen entwickelt werden. Dass selbst die schottischen Moralphilosophen Verschiedenes mit diesem Begriffe verbinden, zeigt sich schon darin, dass sie statt desselben manchmal sich auf den Glauben, den Instinct unserer Natur, die unmittelbare Empfindung berufen. Man muss durch Schlussfolgerungen auf Wahrheiten kommen. Das geschieht aber nicht. Die Principien sind von Natur gesetzt, wie Reid sagt, sie sind mit unserer Constitution verbunden. Beim Schliessen geht man von Voraussetzungen aus, solche können nicht bewiesen werden. Wir gehen eben von ihnen aus. Allein ein Princip ist ein in und durch sich gewisser Satz. Ein solcher ist allerdings keines weiteren Beweises bedürftig. Er muss aber, wenn er auf absolute Gewissheit Anspruch machen will, so beschaffen sein, dass das Gegentheil gar nicht möglich ist. Die Principien der schottischen Moralphilosophen beziehen sich aber fast alle auf von verschiedenen Philosophen verschieden aufgefasste Sätze, welche dennoch als absolute Wahrheiten hingestellt sein wollen, wie die Realität der Seele als einer besonderen Substanz, die Unsterblichkeit der Seele, die sittliche Freiheit, das Dasein Gottes, die objec-

tive Realität der äussern Welt u. s. w. Wenn das Gegentheil nicht denkbar wäre, so würde die Philosophie nicht von jeher einander diametral entgegengesetzte Meinungen entwickelt und begründet haben. Diese Sätze sind also keine in sich und durch sich gewisse Sätze, keine Principien. Anstatt dass die Principien als Principien begründet und entwickelt sind, werden sie empirisch hingestellt, und, so gut Reid für die factischen (zufälligen) Erkenntnisse 12 Principien hingestellt hat, hätte er auch einige hundert annehmen können. Die leitenden Principien können unmöglich in jeder Wissenschaft anders sein; sonst müsste Reid ausser den grammatischen, logischen, mathematischen, ästhetischen, moralischen und metaphysischen auch juristische, medicinische, naturwissenschaftliche, historische, theologische Principien annehmen. Die wahren Principien der Wissenschaft gelten für jedes Erkennen; sie sind die Denkprincipien des Geistes, welchen in der Natur die Existenz- und Entwicklungsprincipien entsprechen. So wenig man mit blosser Berufung auf den gesunden Menschenverstand ohne wissenschaftliche Begründung einen Satz als gewiss betrachten kann, so wenig kann man dies mit Rousseau durch Berufung auf das Gefühl. Das Gefühl ist rein subjectiv, in dem einen so, in dem andern anders, das Ideal ist Gegenstand der Phantasie und diese gestaltet ihre Ideale verschieden. Wir können vom Standpunkte des subjectiven Gefühls zu keiner objectiven Wahrheit kommen. Es ist uns wahr, aber nicht andern. Wir fühlen, dass es so ist, und haben die irrthümliche Meinung, dass auch andere fühlen müssen wie wir. Es ist das Princip der Mystik und Schwärmerei, aber kein wissenschaftliches Princip. Zudem ist Fühlen eine vom Erkennen wesentlich verschiedene Geistesrichtung. Daraus, dass ich bei einem Gedankengegenstande eine Lust empfinde, folgt eben so wenig dessen Wahrheit, als aus der damit verknüpften Unlust seine Falschheit. Im fröhlichen Wahnsinn fühlen sich die Irren beglückt, und ebenso verhält es sich mit den Schwärmern. Falsche, ja der Menschheit verderbliche Phantome können sie entzücken. Folgt daraus ihre Wahrheit? Ist deshalb das Gefühl ein Princip für das Erkennen? Ein Princip, das uns eben so oft, ja selbst mehr zum Irrthum als zur Wahrheit führt, kann unmöglich ein Princip für die Erkenntniss der Wahrheit sein. Es ist darum grundfalsch, dass das Gefühl mehr ist, als die Vernunft. Es ist dasselbe Princip, das zur Verfolgung aller Wahrheit, zur Inquisition und zum Ketzermord geführt hat. Wenn Rousseau das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, die Realität der äussern Welt nur mit seinen Gefühlen darthun will, so ist er damit nicht im Stande, sie zu wirklichen und begründeten Erkenntnissgegenständen zu erheben. Was man dem Leibniz'schen Idealismus ferner zum Vorwurfe macht, muss man auch dem Wolff'schen vorwer-

fen. Nur ist er noch dazu ein mit den Sätzen des gesunden Menschenverstandes verquickter Dogmatismus, welcher an allen den Fehlern leidet, die allem, andern Ideen entlehnten, unoriginellen Denken eigen sind. Die deutsche Aufklärungsperiode bezieht Alles auf das Glück, den Nutzen des Subjectes. Es handelt sich aber in der Wissenschaft zunächst nicht um das Glück, sondern um die Wahrheit. Die Wahrheit bleibt auch dann wahr, wenn sie uns unglücklich macht. Der Zweck der Erkenntniss ist die ganze und vollkommene Wahrheit. Macht man den Nutzen zum Zwecke, so wird die Wahrheit von äusseren Zwecken abhängig gemacht. Man macht die Wahrheit zum blossen Mittel, nimmt sie also nur in so fern an, als man sie für seinen Zweck brauchen kann. Das für den Zweck Unbrauchbare wirft man hinweg. Man erhält also zweierlei nicht, was man doch haben muss, um zur richtigen Erkenntniss zu kommen, man erhält nicht die ganze Wahrheit, weil man nur das von ihr Brauchbare herausnimmt, und nicht die reine, weil sie anstatt durch sich durch das Medium des Nutzens erkannt und dadurch getrübt wird.

Die Gemüther der Deutschen waren durch Wolffs Bahn brechende Arbeiten für philosophische Erörterungen empfänglich gemacht. Durch Hume's Zweifel war der Boden der philosophischen Erkenntniss in seinen innersten Wurzeln, die objective Wahrheit nicht nur der speculativen, sondern auch der thatsächlichen Erkenntniss, erschüttert.

§. 28. Kant.

Angeregt durch Hume's Zweifel, warf Kant die Frage nach der Möglichkeit eines Erkennens übersinnlicher Ideen, also nach der Möglichkeit einer Metaphysik auf. Zur Beantwortung dieser Frage gab er eine Epoche machende kritische Untersuchung der menschlichen Geisteskräfte, welche die extremen Gegensätze der bisherigen einseitigen Standpunkte der Philosophie überwinden und dadurch vermitteln und versöhnen sollte.¹ Die Philosophie hatte vor Kant ihre einseitigen Gegensätze durchlaufen und wurde durch die Skepsis aufgelöst. Kant erkennt die Einseitigkeit und Unhaltbarkeit der bisherigen Standpunkte und Resultate des philosophischen Denkens und sucht eine höhere, sie

¹ Kant bezeichnet den vermittelnden Weg, als denjenigen, den er gehen will, schon in seiner 1747 erschienenen Schrift „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte“. Er bemerkt hier, „wenn zwei Ansichten sich entgegenstehen, enthalte in der Regel der Mittelsatz die Wahrheit“, und „man vertheidige die Ehre der Vernunft, wenn man sie in den verschiedenen Personen scharfsinniger Männer mit sich selber vereinige“. Erdmann, Gesch. der neuern Philosophie III, 1, S. 27.

vermittelnde Einheit. Er weist dadurch dem philosophischen Entwicklungsgange eine neue Bahn. Wir kommen so zum zweiten Abschnitte der Geschichte der neueren Philosophie, der Philosophie seit Kant.

Die Philosophie vor Kant war mit wenigen Ausnahmen Dogmatismus. Sie ging von der Erkennbarkeit der Objecte aus ohne jede weitere Untersuchung über die Möglichkeit und die Art dieses Erkennens. Es sind zwei Hauptgegensätze in den Standpunkten und in den Resultaten. Die Standpunkte sind entweder das subjective Ausgehen vom denkenden oder vorstellenden Einzelgeiste, oder das objective Ausgehen von dem uns afficirenden Gegenstande. Die Resultate stellen sich in zwei Hauptrichtungen dar, der realistischen und idealistischen. Jene stellt den Satz auf: Nichts existirt, als die Materie, diese den Satz: Nichts existirt, als der Geist. Der Skepticismus, der erst in dem scharfsinnigen Hume einen wahrhaft wissenschaftlichen, auf die Wurzel der Erkenntniss zurückgehenden Vertreter findet, läugnet die Erkennbarkeit der objectiven Wahrheit.

Kant vertritt allen diesen Gegensätzen gegenüber die über den Extremen und Einseitigkeiten des philosophischen Entwicklungsganges stehende, höhere, vermittelnde Richtung. Er verwirft den Dogmatismus ebenso, wie den Skepticismus. Er geht weder von einer unerwiesenen und unbegründeten Erkennbarkeit der Objecte mit dem Dogmatismus aus, noch läugnet er mit dem Skepticismus die Erkennbarkeit derselben. Er will in ganz richtiger Weise vorerst untersuchen, ob die Objecte erkennbar sind, was nur durch eine sorgfältige und allseitige kritische Untersuchung des Erkenntnissvermögens möglich ist. Seine Philosophie ist Criticismus gegenüber den einseitigen Gegensätzen des Dogmatismus und Skepticismus. Dies bezieht sich aber nur auf die Methode, nicht auf den Inhalt seiner philosophischen Forschung. Was nun den subjectiven und objectiven Ausgangspunkt der Philosophie betrifft, so erkennt Kant ebenso sehr die relative Wahrheit und relative Berechtigung des einen, wie des andern Standpunktes. Jeder Standpunkt hält nur eine Seite der Erkenntniss fest und nicht die andere. — Das ist der Grundirrtum derselben. Kant sieht ein, dass das Subjective nicht ohne das Objective, das Objective nicht ohne das Subjective in der Erkenntniss ist. Die Form ist ihm das Subjective, der durch das Afficiren unserer Sinnlichkeit uns gegebene Stoff das Objective unserer Erkenntniss. Nach ihm ist hinsichtlich der realistischen und idealistischen Richtung das Endresultat der einen mit dem Endresultat der andern zu verbinden. Der Geist hat so gewiss Realität, als die Materie. Von jenem kommt und in ihm liegt die Form unserer Erkenntniss, die letztere giebt uns den Stoff derselben.

Kant geht zur Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit einer Metaphysik von einer kritischen Untersuchung der Kräfte oder Vermögen unseres Geistes aus. Er nimmt drei Grundvermögen desselben an, das Erkenntnisvermögen, das Gefühls- und das Begehrungsvermögen. Es handelt sich um die Frage, ob Principien für unsern Geist aufgestellt werden können, welche ihn zur Gewissheit des Erkennens auch in übersinnlichen Erkenntnisgegenständen führen. Principien sind nur solche Sätze, welche von uns als in sich und durch sich selbst gewiss erkannt, und auf welche alle andern Sätze zurückgeführt werden. Die Principien können also nur von unserem Erkenntnisvermögen und zwar von demjenigen Erkenntnisvermögen, welches die höchsten leitenden Grundsätze alles Erkennens enthält, von der Vernunft, aufgestellt werden. Die Vernunft stellt die Principien für alle drei Richtungen des Geistes, das Erkennen, Fühlen und Wollen, auf. In wie fern die Vernunft die Principien für das Erkennen aufstellt, ist sie die reine oder theoretische Vernunft, in wie fern sie dieselben aufstellt für das Gefühlsvermögen, Urtheilskraft, für das Begehrungsvermögen praktische Vernunft. Es wird sich darum handeln zu untersuchen, ob die Vernunft solche Principien für das Erkennen, Fühlen und Wollen wirklich aufstellen kann und zu welchen Resultaten wir durch diese Principien kommen. Daher ist eine Kritik der reinen Vernunft, der praktischen Vernunft und Urtheilskraft zu diesem Zwecke nöthig. Kant hat in drei Hauptwerken das System der kritischen Philosophie oder des Criticismus dargestellt.¹ Das erste enthält eine Kritik der Vernunft hinsichtlich der Principien des Erkennens, das zweite in Beziehung auf das Begehren, das dritte hinsichtlich des Gefühls. Wir stellen das System nach diesen drei Hauptwerken in den wesentlichsten Umrissen dar.

Kritik der reinen Vernunft. Kant unterscheidet zuerst die reine oder apriorische und die empirische Erkenntnis. Die reine Erkenntnis ist diejenige, die in unserm Geiste liegt, die Voraussetzung aller Erfahrung ist, die empirische, die aus der Erfahrung kommt. Als Kennzeichen der apriorischen oder reinen Erkenntnis bezeichnet er die Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit. Als Beispiele solcher Erkenntnis werden alle Sätze der Mathematik und aus dem „gemeinsten Verstandesgebrauch“ der Satz: „Alle Veränderung muss eine Ursache haben“ angeführt. Unsere Erkenntnisse sprechen wir in Urtheilen aus. Nach dem Verhältnisse des Subjects zum Prädicate sind die Urtheile entweder analytische (erläuternde) oder synthetische (erweiternde).

¹ Kritik der reinen Vernunft, Riga, Hartknoch, 1781. 8. Kritik der praktischen Vernunft, 1788. Kritik der Urtheilskraft, 1790.

Alle Erfahrungsurtheile als solche sind synthetisch, weil durch die Erfahrung immer neue Prädicate zu den aufgefundenen Subjecten hinzugefügt werden. Wenn das Prädicat im Begriffe des Subjects liegt, ist das Urtheil analytisch. Die Wissenschaft will unser Erkennen nicht nur erläutern, sondern erweitern, und in der Philosophie handelt es sich also um die Frage nach der Art und Weise, wie synthetische Urtheile a priori möglich sind, ob es solche nur für Gegenstände der Erfahrung oder auch für übersinnliche Ideen giebt, ob und wie eine Metaphysik als Wissenschaft des Uebersinnlichen möglich ist. Was von der Erkenntniss in unserem Geiste, in unserem Erkenntnissvermögen an sich liegt, abgesehen von der Erfahrung, das Apriorische in unserer Erkenntniss wird von Kant transcendental genannt. Die Kritik der reinen Vernunft ist darum Transcendentalphilosophie. Die Elemente der transcendentalen Erkenntniss untersucht die transcendente Elementarlehre, die Methode, welche uns zu derselben führt, die transcendente Methodenlehre, die beiden Haupttheile der Kritik der reinen Vernunft. Die transcendente Elementarlehre untersucht die letzten, im Erkenntnissvermögen an sich, abgesehen von aller Erfahrung, liegenden Elemente unseres Erkennens. Kant unterscheidet zwei Hauptäste des Erkenntnissvermögens, die Sinnlichkeit und den Verstand. Demnach zerfällt seine transcendente Elementarlehre in zwei Theile, die transcendente Aesthetik und die transcendente Logik. Jene hat es mit den transcendentalen Elementen der Sinnlichkeit, diese mit den transcendentalen Elementen des Verstandes zu thun.

Transcendentale Aesthetik. Die unmittelbare Beziehung der Erkenntniss auf die Gegenstände ist die Anschauung. Die Gegenstände afficiren uns. Das Afficirtwerden von dem Gegenstande ist die Empfindung. Die Sinnlichkeit, mit welcher sich die transcendente Aesthetik beschäftigt, ist nun die Fähigkeit, Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu erhalten. Wir können die Gegenstände, von denen wir afficirt werden, die wir empfinden, nicht anders machen, als sie sind, wir empfangen den Eindruck, indem wir uns dabei leidend verhalten. Die Gegenstände sind uns gegeben. Die Anschauung ist empirisch, welche sich auf den Gegenstand der Empfindung bezieht. Der unbestimmte Gegenstand der Empfindung ist die Erscheinung. Dasjenige an der Erscheinung, was mich afficirt, ist die Materie, das Mannigfaltige; das, was die Veranlassung zur Ordnung des Mannigfaltigen in gewissen Verhältnissen ist, ist die Form der Erscheinung. Das, worin sich die Empfindungen ordnen, kann nicht wieder eine Empfindung sein. Die Materie oder Erscheinung ist uns also allein durch die Erfahrung gegeben; denn sie afficirt uns, wir verhalten uns bei ihrem Afficiren leidend; die Form dagegen, die

nicht empfunden wird, muss schon ursprünglich im Geiste liegen. Die Materie ist a posteriori gegeben, die Form liegt a priori in uns. Die Vorstellung wird dann rein, wie sie an sich in uns ist, transcendentally aufgefasst, wenn Alles in ihr entfernt wird, was man empfindet, was also durch die Erfahrung, durch das Afficirtwerden vom Gegenstande entsteht. Da wir nun in der sinnlichen Anschauung und Vorstellung die Materie und die Form derselben unterscheiden, so ist diejenige Form der Sinnlichkeit rein, in welcher alles, was man empfindet, hinweggedacht, und bloss die Ordnung für das Empfundene übrig gelassen wird. Eine solche Form ist eine reine Anschauung, eine Anschauung nämlich ohne den Inhalt des Empfundenen. Wir müssen in ihr nicht nur das Empfundene, sondern auch das vom Verstande an ihr Gedachte, wie Substanz, Kraft, Theilbarkeit u. s. w. hinweglassen. Es bleibt in diesem Falle als reine Anschauung für den äusseren Sinn oder den Sinn, welcher die Gegenstände ausser uns vorstellt, der Raum, als reine Anschauung für den inneren Sinn, welcher unsere inneren Zustände anschaut, die Zeit übrig. Raum und Zeit sind die reinen Anschauungen der Sinnlichkeit, sie sind die apriorischen, transcendentalen Formen unseres sinnlichen Erkennens, die von uns nicht empfundene, sondern rein angeschaute Ordnung, Raum die Ordnung für die Wahrnehmung der äussern Gegenstände, Zeit für die Wahrnehmung der inneren Zustände. Der Raum ist kein empirischer, von äussern Erfahrungen abgezogener Begriff. Denn, um Empfindungen auf Etwas ausser mir zu beziehen, um sie in verschiedenen Orten vorzustellen, muss schon die Anschauung des Raumes in mir sein; sie ist also nicht von den äussern Gegenständen abgezogen. Der Raum ist eine nothwendige Vorstellung; denn man kann sich keine Vorstellung davon machen, dass kein Raum sei, wohl aber, dass keine Gegenstände sind. Der Raum ist kein allgemeiner Begriff von Verhältnissen, er ist eine reine Anschauung. Denn der Raum ist gegenüber den einzelnen Räumen nicht etwas, worunter diese wie unter einen Gattungsbegriff gehören. Die einzelnen Räume gehören nicht unter die Anschauung des Raumes an sich, sie sind nicht verschieden von einander, so dass ein Raum etwas anderes ist, als der andere. Jeder Raum ist Raum und weiter nichts. Die einzelnen Räume sind Theile des Raumes, sie sind eben der Raum. Man kann sich also nur einen einzigen Raum vorstellen. Es giebt keine Räume, die man unter ihn als besondere Räume subsumirt. Alle diese Bestimmungen gelten auch von der Zeit, sie ist kein von den Erscheinungen abgezogener empirischer Begriff, sie ist eine nothwendige Vorstellung, sie ist kein allgemeiner Begriff von Verhältnissen, so dass die einzelnen Zeiten unter die Zeit, wie unter eine Gattung subsumirt werden, jede Zeit ist Zeit und weiter nichts. Es giebt nur eine Zeit, die nothwen-

dige und allgemein gültige Voraussetzung für die Wahrnehmung der inneren Zustände, sie ist reine Anschauung. Wenn wir also an den Vorstellungen das Empfundene oder die Materie und das vom Verstande an ihnen Gedachte hinwegdenken, so ist das, was übrig bleibt und nicht empfunden, auch nicht als Begriff gedacht, sondern rein angeschaut wird, Raum und Zeit. In unserer sinnlichen Erkenntniss sind die in uns liegenden Formen der Vorstellung Raum und Zeit, das von uns Empfundene, die Affection selbst, die Materie der Vorstellung. Dass Raum und Zeit apriorische Formen der sinnlichen Erkenntniss sind, wird direct und indirect bewiesen. Ich kann nichts sinnlich wahrnehmen, ohne dass ich Raum und Zeit voraussetze. Der Raum und die Zeit sind die subjectiven Bedingungen aller Sinnlichkeit, unter denen allein Anschauungen möglich sind. Wenn ich von einem Gegenstande afficirt werde, so muss diesem Afficirtwerden oder der Empfindung des Gegenstandes von meiner Seite die Fähigkeit vorausgehen, von Gegenständen afficirt zu werden. Diese Fähigkeit ist aber durch die Bedingung gegeben, unter der allein sinnliche Wahrnehmung möglich ist, durch Raum und Zeit. Bei der äussern Wahrnehmung ist die Bedingung der Raum, bei der innern die Zeit. Ohne die Voraussetzung eines Ausser mir kann nichts ausser mir, ohne die Voraussetzung eines Nacheinander kann keine Empfindung nach der andern wahrgenommen werden. Raum und Zeit sind das Allgemeine und Nothwendige der sinnlichen Wahrnehmung. Was allgemein gültig und nothwendig ist, kann nicht von der Erfahrung kommen, sondern ist im Wesen unserer Sinnlichkeit begründet. Der indirecte Beweis ist von gewissen Wissenschaften, den mathematischen hergenommen, welche ohne die inneren Anschauungen des Raumes und der Zeit nicht möglich sind. Raum und Zeit sind also die allgemeinen subjectiven Formen aller sinnlichen Erkenntniss. Aus diesem positiven Resultate ergiebt sich ein negatives. Wir können nur sagen, wie uns die Dinge unter den uns ursprünglich gegebenen Anschauungen des Raumes und der Zeit erscheinen, nicht, wie sie an sich sind. Damit ist das Ding in der Erscheinung nicht zum blossen Scheine der Sinne gemacht. Es existirt ausserhalb unser, es ist das uns Afficirende, das Mannigfaltige der Empfindung. Da aber die Auffassung von mir kommt und durch die Form unserer Anschauung bedingt ist, so können wir es in seinem Ansich nicht erkennen.¹

¹ Kant's Kritik der reinen Vernunft, 7. Ausg. S. 50: „Wenn ich sage: Im Raum und in der Zeit stellt die Anschauung sowohl der äussern Objecte, als auch die Selbstanschauung des Gemüths, beides vor, so wie es unsere Sinne afficirt, d. i. wie es erscheint; so will das nicht sagen, dass diese Gegenstände ein blosser Schein wären. Denn in der Erscheinung werden jeder Zeit die Objecte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirk-

Wenn wir nun gegenüber diesen Resultaten die Frage aufwerfen: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich, so werden wir sie dahin beantworten. Mit unserem sinnlichen Erkenntnissvermögen wird uns die unsere Erkenntniss erweiternde Erfahrung nur unter den in uns liegenden, allgemeinen und nothwendigen Formen oder inneren Anschauungen als Voraussetzungen aller Erfahrung, unter den Formen des Raumes und der Zeit, möglich.

Transcendentale Logik. Sie zerfällt in zwei Abschnitte, die transcendentale Analytik und die transcendentale Dialektik. Jene bestimmt die vor aller Erfahrung im Verstande des Menschen liegenden Denkformen, die Begriffe, welche die allgemein gültigen und nothwendigen Voraussetzungen alles Denkens sind, diese die Vernunft und die Ideen.

Transcendentale Analytik. Es sind zwei verschiedene Quellen in unserem Gemüthe, aus welchen die Erkenntniss entspringt, die Sinnlichkeit und der Verstand. Das sinnliche Erkenntnissvermögen ist die Fähigkeit, Vorstellungen zu empfangen (Receptivität), das verständige die Fähigkeit, durch jene Vorstellungen einen Gegenstand zu denken (Spontaneität). Jenes verhält sich leidend, dieses thätig. Die Gegenstände sind der Sinnlichkeit gegeben, vom Verstande werden sie gedacht. Die Anschauungen der Sinnlichkeit beruhen auf Affectionen, die Begriffe des Verstandes auf Functionen. Die Function ist nämlich die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinsamen zu ordnen. Die Sinnlichkeit empfängt die Vorstellungen, der Verstand bringt sie selbst hervor. Ohne Sinnlichkeit ist kein Gegenstand, ohne Verstand wird keiner gedacht. Das Denken des Verstandes hat also ohne Sinnlichkeit keinen Inhalt. Die Vorstellungen des Verstandes oder die Begriffe sind leer ohne die Anschauungen der Sinnlichkeit. Um aber die Vorstellung, welche wir durch die Sinnlichkeit empfangen haben, zu verstehen, müssen wir sie denken, sie muss uns zum Begriffe werden. In unser sinnliches Erkennen kommt also erst durch das Denken des Verstandes die das Verständniss derselben ermöglichende Einheit der Gedanken. Anschau-

lich Gegebenes angesehen nur dass, sofern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjects in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als Erscheinung von ihm selber als Object an sich unterschieden wird. So sage ich nicht, die Körper scheinen bloss ausser mir zu sein, oder meine Seele scheint nur in meinem Selbstbewusstsein gegeben zu sein, wenn ich behaupte, dass die Qualität des Raumes und der Zeit, welcher, als Bedingung ihres Daseins, gemäss ich beide setze, in meiner Anschauungsart und nicht in diesen Objecten an sich liege. Es wäre meine eigene Schuld, wenn ich aus dem, was ich zur Erscheinung zählen sollte, blossen Schein machte.“

ungen ohne Begriffe sind blind. Die Anschauungen der Sinnlichkeit und die Begriffe des Verstandes können rein und empirisch genommen werden. Wie aus der reinen Anschauung, so muss auch aus dem reinen Begriff alles das, was nur empfunden wird, entfernt werden. So ist die reine Anschauung die blosse Form der Anschauung, der reine Begriff die blosse Form des Denkens. Diese reinen Begriffe oder reinen Formen des Denkens sucht nun die transcendente Analytik auf. Das Verstandesvermögen an sich wird hier zergliedert. Der Verstand ist, negativ genommen, ein nicht sinnliches Erkenntnisvermögen. Unabhängig von der Sinnlichkeit können wir keine Anschauung haben. Der Verstand ist also kein Vermögen der Anschauungen. Ausser der Anschauung giebt es keine andere Art zu erkennen, als durch Begriffe. Die Erkenntnis des Verstandes ist also ein Erkennen durch Begriffe. Der Verstand urtheilt durch die Begriffe. Die Handlungen oder Functionen des Verstandes werden auf Urtheile zurückgeführt. Das Denken ist ein Erkennen durch Begriffe, und, da die Thätigkeit, zu welcher die Begriffe führen, das Urtheilen ist, so müssen wir sagen: Der Verstand ist das Vermögen zu urtheilen. Wenn wir von allem Inhalte des Urtheils abstrahiren, so führen wir die Urtheile auf Quantität, Qualität, Relation und Modalität zurück. Nach der Quantität sind die Urtheile allgemeine, besondere und einzelne, nach der Qualität bejahende, verneinende, unendliche, nach der Relation kategorische, hypothetische, disjunctive, nach der Modalität problematische, assertorische, apodiktische. Das Mannigfaltige der Erkenntnis, welches wir unter den apriorischen Bedingungen des Raumes und der Zeit empfangen, muss nun durchgegangen und im Geiste zur Einheit verbunden werden. Diese Handlung ist die Synthesis. Sie ist rein, wenn das Mannigfaltige a priori gegeben ist. Wir suchen das Mannigfaltige der reinen Anschauung in eine Einheit zu bringen. Mit derselben Function des Verstandes, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urtheile Einheit giebt, gewinnen wir auch die Einheit für die verschiedenen Vorstellungen in einer Anschauung. Diese Einheit verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung ist der reine Verstandesbegriff. Durch die Eintheilung der Urtheile nach Quantität, Qualität, Relation und Modalität ist ihr mögliches Gebiet erschöpft. Es ist das Vermögen des Verstandes hinsichtlich der Urtheile gänzlich ausgemessen. Es müssen also gerade so viele reine Verstandesbegriffe, oder, wie sie Kant nach einem aristotelischen Namen bezeichnet, Kategorieen möglich sein, als Urtheile möglich sind. Wir müssen also die reinen Verstandesbegriffe nach der Quantität, Qualität, Relation und Modalität abtheilen. Die Quantität wird zurückgeführt auf die Kategorieen der Einheit, Vielheit, Allheit, die Qualität auf Realität, Negation, Limitation, die Relation

auf Substanz und Inhärenz (*substantia et accidens*), Causalität und Dependenz (Ursache und Wirkung) und Gemeinschaft (Wechselwirkung), die Modalität auf Möglichkeit — Unmöglichkeit, Dasein — Nichtsein, Nothwendigkeit — Zufälligkeit. Die 12 reinen Verstandesbegriffe entsprechen den 12 möglichen Urtheilen, die Allheit dem allgemeinen, die Vielheit dem besonderen, die Einheit dem einzelnen, die Realität dem bejahenden, die Negation dem verneinenden, die Limitation dem unendlichen, die Substanz und Inhärenz dem kategorischen, die Causalität und Dependenz dem hypothetischen, die Wechselwirkung oder Gemeinschaft dem disjunctiven, die Möglichkeit dem problematischen, das Dasein dem assertorischen, die Nothwendigkeit dem apodiktischen Urtheile. Auf diese reinen Verstandesbegriffe werden alle Begriffe zurückgeführt werden müssen, wenn man von dem Mannigfaltigen ihres Inhaltes abstrahirt. Sie bilden die Stammtafel, den apriorischen Besitz des Verstandes, wie Raum und Zeit der apriorische Besitz der Sinnlichkeit sind. Die reinen Verstandesbegriffe sind die ursprünglich in unserem Verstande liegenden, allgemeinen und nothwendigen Formen des Denkens. Wie die Sinnlichkeit Alles unter den in ihr ursprünglich gegebenen Formen des Raumes und der Zeit empfinden und anschauen muss, und darum über diese Formen nicht hinaus kann, eben so wenig kann der Verstand anders, als unter den Formen der 12 Kategorieen, denken. So lange diese Begriffe als reine Verstandesbegriffe gedacht werden, ist noch kein Mannigfaltiges, kein Inhalt in ihnen. Das Mannigfaltige, den Inhalt erhalten sie durch die verschiedenen Vorstellungen, welche vermittelt der Kategorieen zur Einheit im Bewusstsein gebracht werden. Die Voraussetzung alles Erkennens ist das Selbstbewusstsein an sich (*transcendentale Apperception*). Die Vorstellungen enthalten das Mannigfaltige, das wir unter den apriorischen Formen des Raumes und der Zeit empfinden. Was das Mannigfaltige an sich ist, wissen wir nicht. Wir wissen nur, dass es uns afficirt, dass wir es empfinden und dass wir es unter den Formen des Raumes und der Zeit empfinden müssen. Das Mannigfaltige wird von uns erst verstanden, begriffen, beurtheilt, gedacht, erkannt, dadurch, dass es unser Verstand auf die Einheit der reinen Verstandesbegriffe zurückführt und im Bewusstsein verbindet. Diese sind ohne den Inhalt des Mannigfaltigen leer, nichts, als inhaltsleere Formen. Sie werden erst dadurch bestimmte Begriffe, Urtheile, Erkenntnisse, dass sie den Inhalt des Mannigfaltigen erhalten. Diesen Inhalt haben die Anschauungen der Sinnlichkeit, da das Mannigfaltige das ist, was empfunden wird. Aber der Begriff ist ein Nichtsinnliches, Gedachtes, das Mannigfaltige ein Sinnliches, Empfundenes. Wir haben sinnliche Gegenstände und reine Begriffe. Unmittelbar lassen sich jene nicht unter diese subsumiren. Es geschieht dies durch ein Drittes, das sowohl einerseits rein oder apriorisch ist, also auf den

reinen Verstandesbegriff bezogen werden kann, als andererseits sinnlich, um mit dem Mannigfaltigen, welches die Anschauung enthält, in Verbindung zu treten. Dieses Dritte sind die reinen Anschauungen des Raumes und der Zeit, die subjectiven Bedingungen, unter denen das Mannigfaltige angeschaut wird. Sie haben eine apriorische Natur und doch nur eine Bedeutung für die Sinnlichkeit. Das Mannigfaltige der Anschauung wird unter den Formen des Raumes und der Zeit zur Einheit der Verstandskategorien gebracht. Wenn wir die formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit, wie für die innern Zustände, den innern Sinn, die Zeit, mit dem reinen Verstandesbegriffe verbinden, also dabei von dem bestimmten Inhalte der Sinnlichkeit abstrahiren, erhalten wir das transcendente Schema des Verstandes oder das Schema eines reinen Verstandesbegriffes. Das Verfahren des Verstandes mit solchen Schematen ist der Schematismus des reinen Verstandes. Wir erhalten die Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit auf diesem Wege ohne irgend eine einzelne Anschauung. Der reine Verstandesbegriff erhält gleichsam ein allgemeines Bild ohne speciellen Inhalt durch die Verbindung mit der reinen Anschauung, Zeit. Das Vermögen, das dem Begriffe dieses Bild verschafft, ist die Einbildungskraft. Wir stellen uns ein solches Schema, Verbindung des reinen Verstandesbegriffes mit der reinen Anschauung, durch die Einbildungskraft vor. Das transcendente Schema ist das Bild des reinen Verstandesbegriffes in seiner Anwendung auf die Sinnlichkeit, nicht ein einzelnes Bild. Die allgemeine Bedingung für alle Sinne und zugleich für die innere Thätigkeit ist die Zeit. Die Verbindung der reinen Zeitanschauung mit dem reinen Verstandesbegriffe ist das transcendente Schema des Verstandes. Durchgehen wir sämtliche reinen Verstandesbegriffe in ihrer Verbindung mit der reinen Anschauung der Zeit, so erhalten wir die allgemeinen möglichen Bilder der reinen Verstandesbegriffe oder die möglichen transcendenten Schemata. Die Quantität in der Zeit ist Zeitreihe oder Zahl, die Vorstellung einer successiven Addition von Einem zu Einem der gleichen Art. Man erhält den reinen Verstandesbegriff der Grösse durch die Einbildungskraft, welche mehrere Einheiten nach einander hervorruft. Man bleibt bei der ersten stehen, so entsteht die Einheit; man fährt mit dem Hinzufügen von Einem zu Einem fort, da kommt die Vielheit, und man setzt dieses Addiren ins Unendliche fort, so entsteht die Allheit. Die Qualität, mit der Zeit verbunden, ist der Zeitinhalt. Was die Zeit erfüllt, ist Realität, die leere Zeit Negation. Die Verbindung der Relation mit der Zeit ist die Zeitordnung. Sie ist die Ordnung der Erscheinungen in der Zeit. Was, indem es eine Zeit erfüllt, in der Zeit beharrt, ist Substanz. Was in der Zeit regelmässig auf einander kommt, ist Ursache und Wirkung, das zuerst in der Zeit

Erscheinende Ursache, das regelmässig ihm Nachfolgende Wirkung. Wenn die Bestimmungen der einen Substanz mit denen der andern zusammen in der Zeit sind, haben wir die Wechselwirkung. Die Modalität, mit der Zeit verbunden, ist der Zeiteinbegriff. Hier wird bestimmt, ob und wie ein Gegenstand zu der Zeit steht. Wenn die Vorstellung mit den Bedingungen der Zeit übereinstimmt, erhalten wir die Möglichkeit. Das Dasein eines Gegenstandes in der Zeit ist die Wirklichkeit. Der Gegenstand, der zu allen Zeiten ist, giebt uns den Begriff der Nothwendigkeit. So subsumiren wir nach dem angedeuteten Schematismus die Erscheinungen unter die Begriffe, so wenden wir die reinen Verstandesbegriffe auf die Gegenstände unserer Vorstellungen an. Wir bringen das Mannigfache der sinnlichen Anschauungen durch die reinen Verstandesbegriffe in eine Einheit und wir wenden diese auf die Erkenntnisse der Sinnlichkeit nach den angedeuteten transcendentalen Schematen an. Wir erhalten auf diesem Wege allgemeine apriorische Verstandesregeln, reine Grundsätze a priori. Nach der Tafel der Kategorieen werden diese Grundsätze in vier Klassen getheilt, mit Bezug auf die Quantität in Axiome der Anschauung, mit Bezug auf die Qualität in Anticipationen der Wahrnehmung, nach der Relation in Analogieen der Erfahrung, nach der Modalität in Postulate des empirischen Denkens überhaupt. Das Princip der Axiome der Anschauung ist: Alle Anschauungen sind extensive Grössen. Alle Erscheinungen können zur Einheit des Bewusstseins nur unter den Formen des Raumes und der Zeit verbunden werden, sie sind quanta, Grössen, welche wir als Vorstellungen eines bestimmten Raumes und einer bestimmten Zeit anschauen. Im Raume erscheinen sie als ausgedehnte Grössen, und die Theile, aus denen sie bestehen, werden in der Aufeinanderfolge oder Zeit aufgefasst. Wir können nur dann eine Anschauung haben, wenn wir uns die Erscheinungen als extensive Grössen in Raum und Zeit vorstellen. Für sie gelten darum die Gesetze der extensiven Grössen, unendliche Theilbarkeit, räumliche Construction u. s. w. Das Princip für die Anticipationen der Wahrnehmungen ist: In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Grösse, d. i. einen Grad. Wir können einen Gegenstand nur dann wahrnehmen, wenn er uns afficirt. Die Art und Weise, der Grad dieses Afficirens veranlasst unsere Empfindung. Die Erscheinungen haben nicht nur einen Umfang, sie sind nicht nur ausgedehnte Grössen, sie haben auch einen Inhalt, sie sind mit diesem erfüllt, also intensive Grössen. Die Axiome beziehen sich auf die Quantität, die Anticipationen der Wahrnehmung auf die Qualität. Zur dritten Klasse der synthetischen Grundsätze a priori gehören die Analogieen der Erfahrung. Sie nehmen Bezug auf die Kategorie der Relation. Das Princip derselben lautet: Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer noth-

wendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich. Es ist eine Ordnung der Dinge und ihres Verhältnisses zu einander zur Erkenntniss eines bestimmten Gegenstandes nothwendig. Diese Ordnung wird auf folgende drei Hauptgrundsätze zurückgeführt: 1) die Erscheinungen wechseln, aber in denselben beharrt eine Substanz. Diese muss als ein unter dem Wechsel seiner Zustände Beharrendes vorgestellt werden; 2) Alles, was sich verändert, ist in dem Zusammenhange von Ursache und Wirkung. Der Zusammenhang der Dinge kann nur durch Ursache und Wirkung stattfinden. Eines geht dem andern nothwendig voraus, Eines folgt dem andern nothwendig nach. Nur in diesem Falle ist die Folge in der Zeit oder die Aufeinanderfolge eine feste, bestimmte. Ohne das Causalitätsgesetz hätten wir nichts, als subjective Vorstellungen ohne allen Zusammenhang; 3) die zugleich existirenden Substanzen sind in durchgängiger Wechselwirkung. Die vierte Hauptklasse der synthetischen Urtheile a priori bilden die sich auf die Modalität beziehenden so genannten Postulate des empirischen Denkens überhaupt. Sie sind: 1) Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich. 2) Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich. 3) Das, dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach den allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existirt) nothwendig. Diese vier Klassen von synthetischen Grundsätzen geben uns die synthetischen Urtheile a priori, welche allein möglich sind und die Grundzüge jeder vernünftigen Erkenntniss sein müssen. Die reinen Verstandesbegriffe sind ohne die Anschauungen leer, sie sind reine Formen des Denkens ohne allen Inhalt. Auch die reine Anschauung von Raum und Zeit hat noch keinen Gegenstand, wenn sie nicht mit demselben erfüllt wird, wenn er nicht in Raum und Zeit angeschaut wird. Da nun der Verstand die Gegenstände nur dann denken kann, wenn die gegebenen Gegenstände durch die Sinnlichkeit wahrgenommen werden, so beziehen sich diese synthetischen Grundsätze lediglich auf die Welt der Erfahrung. Es sind keine andern synthetischen Urtheile möglich, als solche, welche sich auf unsere, unter den Formen des Raumes und der Zeit und den Kategorieen des Verstandes stattfindenden Vorstellungen, also auf die Erfahrung beziehen. Unter Raum und Zeit schauen wir das Mannigfaltige, das wir empfinden, und wir verstehen es, indem wir es unter den mit der Raum- und Zeitanschauung verbundenen Kategorieen oder den transcendentalen Schematen denken. Wir können also nur sagen, wie uns die Dinge unter den apriorischen Formen des Raumes und der Zeit und den Kategorieen erscheinen, wir können nur das Ding in der Erscheinung (das Phänomenon), nicht das Ding an sich (Noumenon) erkennen.

Die transcendente Dialektik. Sie hat es mit der Vernunft und den Ideen zu thun. Unsere Erkenntniss fängt mit den Sinnen an, geht von da zum Verstande und endigt mit der Vernunft. Die letztere bearbeitet den Stoff des Denkens und bringt ihn unter die höchste Einheit. Sie ist die höchste Erkenntnisskraft. Die Sinnlichkeit hat Anschauungen, der Verstand Begriffe, die Vernunft Ideen und Principien. Der Verstand hat eine bedingte, von der Sinnlichkeit, den Anschauungen, abhängige Erkenntniss, die Vernunft will zu der bedingten Erkenntniss des Verstandes das Unbedingte finden, sie will die Einheit der Verstandeserkenntniss vollenden. Sie steigt vom Bedingten zum Unbedingten durch Schlüsse auf. Sie ist das Vermögen der Ideen. Wir haben in der Sinnlichkeit als reine Anschauungen Raum und Zeit nachgewiesen, im Verstande die reinen Verstandesbegriffe oder Kategorieen. In sofern der Begriff lediglich im Verstande seinen Ursprung hat und nicht von den Anschauungen (conceptus) abstrahirt ist, heisst er *notio*. Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, ist die Idee oder der reine Vernunftbegriff. Ein reiner Vernunftbegriff kann nur durch den Begriff des Unbedingten oder der Totalität aller Bedingungen im Verhältnisse zu einem gegebenen Bedingten erklärt werden. Wir schliessen, vom Bedingten zum Unbedingten aufsteigend, auf dem Wege der Relation, also des kategorischen, des hypothetischen und des disjunctiven Schlusses.

Man sucht die Kategorie des Verstandes, welche ohne die Anschauungen der Sinnlichkeit leer ist, wo möglich, bis zum Unbedingten fortzusetzen. Unsere Vorstellungen haben im Allgemeinen 1) eine Beziehung auf das Subject, 2) auf das Object und zwar auf die Objecte als Erscheinungen oder als Gegenstände des Denkens. Dasselbe muss auch von den Ideen gelten. Das Verhältniss der Vorstellungen und eben so der Ideen ist also ein dreifaches Verhältniss, 1) zum Subjecte, 2) zum Mannigfaltigen des Objects in der Erscheinung, 3) zu allen Dingen überhaupt. Das denkende Subject (die Seele) ist Gegenstand der Psychologie, der Inbegriff aller Erscheinungen (die Welt) ist Gegenstand der Kosmologie, die oberste Bedingung der Möglichkeit von Allem, was gedacht werden kann, (Gott) ist Gegenstand der Theologie. Wir unterscheiden also drei reine Vernunftbegriffe, die psychologische, die kosmologische, die theologische Idee. Wir kommen zu diesen Ideen durch so genannte Vernunftschlüsse. Prüfen wir dieselben und damit die Haltbarkeit dieser Ideen. Zuerst ist das ganze Verfahren der Vernunft nichts Anderes, als eine Anwendung der Kategorieen des Verstandes auf das Unbedingte. Sie hat, indem sie von diesen Kategorieen ausgeht, und sie ins Unendliche zu erweitern versucht, keine empirischen Prämissen und will mittelst etwas, das wir kennen, auf etwas Anderes

schliessen, wovon wir noch keinen Begriff haben und dem wir gleichwohl durch einen unvermeidlichen Schein objective Realität geben. Wir schliessen vom Bedingten auf das Unbedingte nach der Relation. Hier haben wir die reinen Verstandesbegriffe, Substanz und Inhärenz, Causalität und Dependenz, Wechselwirkung. Diese Begriffe sind aber ohne das Mannigfaltige der Anschauungen durchaus inhaltsleer. Welchen Gegenstand können wir dadurch gewinnen, dass wir eine inhaltsleere Form, d. h. eine Form, die ohne Inhalt nichts ist, zu einer unbedingten machen? Wir kommen nur durch vernünfteln und nicht durch Vernunftschlüsse zur so genannten Realität dieser Ideen.

Die psychologische Idee oder die Idee der Seele als einer für sich existirenden denkenden Substanz ist Gegenstand der transcendentalen oder rationalen Psychologie. Wir kommen zu dieser Idee durch Paralogismen oder Fehlschlüsse der Vernunft. Die Seele ist nach der rationalen Psychologie eine Substanz, der Qualität nach einfach, den verschiedenen Zeiten nach, in welchen sie da ist, numerisch identisch, also eine Einheit und im Verhältnisse zu möglichen Gegenständen im Raume. Diese Substanz hat bloss als Gegenstand des inneren Sinnes Immaterialität, als einfache Substanz Incorruptibilität, ihre Identität giebt den Begriff der Personalität und die Einheit dieser Eigenschaften die Spiritualität. Alle diese Lehren sind aus dem einen Satze: Ich denke, durch einen Fehlschluss abgeleitet. Das „Ich denke“ ist nämlich keine Anschauung, kein Begriff, sondern lediglich ein alle unsere Vorstellungen und Begriffe begleitender Act des Gemüthes, eine jene begleitende Thätigkeit. Aus diesem unser Vorstellen und Begreifen begleitenden Bewusstsein, einem Acte des Gemüthes, schliessen wir, dass diese Thätigkeit ein Wesen für sich sei, machen wir die Thätigkeit des Denkens zu einem denkenden existirenden Ding, zu einem Ich, das nicht bloss ein Subject ist, sondern das zu einem für sich existirenden Objecte umgewandelt wird. Den Kategorieen liegt nichts zu Grunde, als die Einheit des Bewusstseins, welches sie denkt. Man nimmt diese Einheit des Bewusstseins in dem Paralogismus der Vernunft für die Anschauung des Subjects als Object und wendet darauf die Kategorie der Substanz an. Dadurch, dass das Subject der Kategorieen diese denkt, kann es keinen Begriff von sich selbst als einem Objecte der Kategorieen erhalten. Das so genannte Ich ist in keiner Anschauung empirisch gegeben. Es ist ein X, das eben so gut ein Er oder Es genannt werden könnte, weil es sich hier nur um die Einheit im Denken handelt und von dieser nie auf ein für sich existirendes Wesen mit den genannten Eigenschaften geschlossen werden kann. Man kann durch Abstraction das reine Denken ideell vom Körper ablösen; daraus folgt aber nicht, dass es ein Wesen für sich, noch viel weniger, dass es, vom Körper getrennt, nach dem Tode fort dauern kann.

Die kosmologische Idee ist die Idee der absoluten Totalität aller Erscheinungen oder der Welt. Gehen wir bei ihrer Bestimmung von den Kategorieen aus, so wollen wir nach der Quantität die absolute Vollständigkeit der Zusammensetzung des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen (Totalität aller Zeiten und Räume), nach der Qualität die absolute Vollständigkeit der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung, nach der Relation die absolute Vollständigkeit der Entstehung einer Erscheinung überhaupt, nach der Modalität die absolute Vollständigkeit der Abhängigkeit des Daseins des Veränderlichen in der Erscheinung bestimmen. Dieses ist aber unmöglich, weil sich die Vernunft bei dieser Bestimmung in unauflösliche Widersprüche verwickelt. Kant nennt diese Widersprüche der Vernunft Antinomien. Wir stellen diese mit Bezug auf die vier Kategorieen dar. In Bezug auf Quantität erhalten wir die erste Antinomie: Thesis: Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raume nach auch in Grenzen eingeschlossen. Antithesis: Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist sowohl in Ansehung der Zeit, als des Raumes, unendlich. Die zweite Antinomie in Bezug auf die Qualität ist: Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall Nichts als das Einfache, oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist. Antithesis: Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts Einfaches in derselben. Die dritte Antinomie nach der Relation: Thesis: Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Causalität der Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen nothwendig. Antithesis: Es ist keine Freiheit, sondern Alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur. Die vierte Antinomie nach der Modalität: Thesis: Zu der Welt gehört Etwas, das, entweder als ihr Theil oder ihre Ursache, ein schlechthin nothwendiges Wesen ist. Antithesis: Es existirt überall kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder in der Welt, noch ausser der Welt als ihre Ursache. Zu jeder Antinomie folgen die Beweise der Thesen und Antithesen mit Erläuterungen. Der Widerstreit in der kosmologischen Idee besteht eben darin, dass in Allem, was über sie ausgesagt wird, der eine Satz eben so bewiesen werden kann, wie der ihn aufhebende entgegengesetzte.

Die theologische Idee ist die Idee eines allerrealsten Wesens oder eines Wesens aller Wesen. Die Vernunft leitet alle Möglichkeit der Dinge von einer einzigen, ihnen zu Grunde liegenden höchsten Realität, als einem besondern Urwesen, ab. Es ist aber dieses Wesen für die Vernunft nur ein Selbstgeschöpf ihres Denkens. Sie nimmt darum zu

Beweisen seiner Realität ihre Zuflucht. Alle Beweisarten vom Dasein Gottes fangen entweder mit der Erfahrung und der dadurch erkannten besonderen Beschaffenheit unserer Sinnenwelt an und steigen von ihr nach Gesetzen der Causalität bis zur höchsten Ursache ausser der Welt hinauf (physikotheologischer Beweis), oder sie legen nur unbestimmte Erfahrung, irgend ein Dasein zu Grunde (kosmologischer Beweis), oder sie abstrahiren von aller Erfahrung und schliessen gänzlich a priori aus blossen Begriffen auf das Dasein einer höchsten Ursache (ontologischer Beweis). Sie sind die drei einzig möglichen Beweise. Da der transcendente Begriff die Vernunft auch bei den Beweisen aus der Erfahrung leitet, so schickt Kant den ontologischen Beweis voraus, lässt auf diesen den Beweis aus unbestimmter Erfahrung, den kosmologischen, und erst zuletzt den physikotheologischen folgen. Er thut in der Kritik aller dieser Beweise dar, dass „die Vernunft vergeblich ihre Flügel ausspannt, um über die Sinnenwelt durch die blosse Macht der Speculation hinaus zu kommen.“ Er weist nämlich die Unhaltbarkeit dieser drei Beweise nach.

Der ontologische Beweis geht vom Begriffe eines allerrealsten Wesens aus, ein solcher Begriff ist wenigstens möglich. Das allerrealste Wesen ist alle Realität. Zu aller Realität gehört auch das Dasein. Wenn ich nun dem allerrealsten Wesen das Dasein abspreche, so läugne ich, dass ein allerrealstes Wesen, also ein möglicher Begriff möglich sei. Dies ist aber undenkbar, demnach muss dem allerrealsten Wesen das Dasein zukommen, also existirt Gott. Allein hier denke ich mir einen Begriff von einem Wesen, dem alle Realitäten zukommen, als möglich. Das aber, wodurch ich ein Wesen bestimme, ist sein Prädicat. Wenn ich nun einem Wesen unendlich viele Prädicate beilege, so kommt dadurch, dass ich noch hinzusetze: Dieses Ding ist, nicht das Mindeste zu dem Dinge hinzu. Wenn mehr zu dem Dinge hinzukäme, so müsste nicht das Ding, sondern mehr, als der gedachte Begriff, existiren. Wenn ich mir ein Wesen als höchste Realität denke, so bleibt immer noch die Frage übrig, ob es existirt oder nicht. Denke ich mir es dagegen mit einem Mangel, so hört eben so wenig dadurch der Mangel auf, dass es existirt. Sein ist kein reales Prädicat d. i. kein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könnte. Es ist die Setzung eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Es ist logisch genommen die Copula des Urtheils. Dadurch, dass ich sage: Gott ist allmächtig, habe ich nur zwei Begriffe Gott und Allmacht. Das Wörtchen ist ist nicht noch ein Prädicat, sondern nur das, was das Prädicat beziehungsweise aufs Subject setzt. Der Gegenstand vom Begriffe enthält gerade so viele Merkmale, als der bloss gedachte Begriff des Gegenstandes. Hun-

dert wirkliche Thaler enthalten keine grössere Summe, als hundert gedachte. Unser Begriff von einem Gegenstande mag also so viel und, was er nur wolle, enthalten, wir müssen den Begriff erst ausserhalb unser setzen, erst aus uns herausgehen, um zu sagen, dass er existirt. Bei Gegenständen der Sinne geschieht dies durch den Zusammenhang mit irgend einer meiner Wahrnehmungen nach empirischen Gesetzen. Aber die Idee Gottes müsste a priori erkannt werden, und unser Bewusstsein aller Existenz durch Wahrnehmung oder durch die etwas mit der Wahrnehmung verknüpfenden Schlüsse, gehört ganz und gar zur Einheit der Erfahrung und kann nicht über diese hinaus. Man kann aus der Denkbarkeit des allerrealsten Wesens sein Wesen nicht herausklauben. Immer bleibt ein wesentlicher Unterschied bei Gleichheit aller Merkmale, ob ein Ding gedacht wird, oder, ob es existirt. Eine bloss mögliche Idee ist noch kein wirkliches Ding. Einige Nullen, in Gedanken zu dem Kassenbestande eines Kaufmanns hinzugefügt, machen den Stand seines Vermögens nicht um ein Jota grösser, als er wirklich ist.

Der kosmologische Beweis schliesst von der zum voraus gegebenen Nothwendigkeit eines Wesens auf dessen unbegrenzte Realität. Er lautet also: Wenn etwas existirt, so muss auch ein schlechterdings nothwendiges Wesen existiren. Nun existire zum Mindesten ich selbst, also existirt ein absolut nothwendiges Wesen. Der Untersatz enthält eine Erfahrung, der Obersatz die Schlussfolge aus einer Erfahrung überhaupt auf das Dasein eines Nothwendigen. Also hebt der Beweis eigentlich mit der Erfahrung an. Das nothwendige Wesen, so fährt der Beweis fort, kann nicht anders, denn als das allerrealste Wesen, gedacht werden. Also existirt ein höchstes Wesen nothwendiger Weise. Man kann aber nicht vom erscheinenden Zufälligen auf ein nothwendiges Wesen schliessen, weil man über die Erfahrung hinausgeht, was unmöglich ist. Indem man aber das absolut nothwendige Wesen zum Inbegriffe aller Realitäten oder dem allerrealsten Wesen macht, kommt man zu jenem Fehlschlusse, welcher schon an dem ontologischen Beweise gerügt worden ist.

Der physikotheologische Beweis lautet: Wir nehmen überall Zweckmässigkeit wahr; in den zufälligen Dingen dieser Welt liegt die Zweckmässigkeit nicht. Es muss also eine andere Ursache dieser Zweckmässigkeit angenommen werden. Diese Ursache muss eine nothwendig mit Weisheit und Intelligenz wirkende, also Gott sein. Allein die Zweckmässigkeit liegt in der Form der Dinge. Man schliesst also von der Form der Welt auf eine entsprechende Ursache dieser Form. Ein Formendes, Bildendes, Gestaltendes, was man als Ursache annimmt, ist aber noch kein Gott. Diese Form soll aber das schlechthin nothwendige

Wesen sein, das der Welt zu Grunde liegt. Man greift hier zum kosmologischen Beweise. Das Wesen, das der Welt nothwendig zu Grunde liegt, muss aber nicht vollkommener sein, als die Welt es nach der Zweckmässigkeit der Dinge ist. In der Welt ist aber keine absolute Vollkommenheit. Es ist also noch immer kein vollkommenes Wesen, das ihr zu Grunde liegt. Nun soll auch noch der ontologische Beweis helfen. Dieses der Welt zu Grunde liegende Wesen, heisst es nun, ist das allerrealste, und man geräth abermals in die Fehler des ontologischen Beweises. Gott ist nichts weiter, als ein dem Menschengenosse vorschwebendes, fehlerfreies Ideal. So haben die transcendenten Ideen von der Seele, von dem Weltganzen und Gott keine objective Realität. Sie sind transcendent, d. h. gehen über die Erfahrung hinaus, ein Schritt, welcher dem Menschen auf dem Wege der theoretischen Erkenntniss als unmöglich erscheinen muss. Sie sind keine constitutiven Principien der Vernunft, d. h. keine solchen Principien, durch welche wir die Realität unserer Erkenntnisse vermehren, wohl aber regulative, d. h. sie haben als nothwendige, wenn auch nicht in ihrer Realität erweisbare Ideen, einen Werth oder Nutzen, unsere Erkenntnisse von den Seelenvermögen nach Innen und von den Erscheinungen und ihrem Inbegriffe der Welt nach Aussen zu regeln oder zu ordnen.

Transcendentale Methodenlehre. Sie ist die Bestimmung der formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft. Sie zerfällt in die Disciplin, den Kanon, die Architectonik und die Geschichte der reinen Vernunft. Disciplin ist der Zwang, wodurch der Hang, von gewissen Regeln abzuweichen, eingeschränkt wird. Es wird die Disciplin der reinen Vernunft im dogmatischen, im polemischen Gebrauche, in den Hypothesen und Beweisen untersucht, natürlich nicht hinsichtlich der Elemente des Erkennens, deren kritische Untersuchung der transcendenten Elementarlehre anheim fällt, sondern lediglich hinsichtlich der Methode. Die Disciplin soll die Anschauungen der reinen Vernunft bändigen und die Blendwerke, die ihr von dem Gebrauche derselben kommen, verhüten. Sie dient nur zur Grenzbestimmung, nicht zur Erweiterung unseres Erkennens. Die synthetische Erkenntniss der reinen Vernunft ist in ihrem speculativen Gebrauche ganz unmöglich. Es kann also auch keinen Kanon des speculativen Gebrauches derselben geben. Kanon ist der Inbegriff der Grundsätze a priori für den richtigen Gebrauch des Erkenntnissvermögens. Der Kanon der reinen Vernunft bezieht sich nicht auf den speculativen, sondern nur auf den praktischen Gebrauch. Als Endabsicht, worauf die Speculation der Vernunft im transcendenten Gebrauche zuletzt hinausläuft, werden drei Gegenstände bezeichnet, die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes. Allein diese

Ideen bleiben für die speculative Vernunft transcendent, d. h. sie gehen über alle mögliche Erkenntniss hinaus. Die ihre Realität behauptenden Sätze sind „an sich betrachtet, ganz müssige und dabei noch äusserst schwere Anstrengungen der Vernunft“. Sie sind „zum Wissen nicht nöthig und uns gleichwohl durch die Vernunft dringend empfohlen.“ Ihre Wichtigkeit kann sich also nur auf das „Praktische“ beziehen. Als dieses Praktische wird der moralische Vernunftglaube bezeichnet. Was Gott, Freiheit und Unsterblichkeit betrifft, giebt es kein Wissen derselben. Ihr Fürwahrhalten ist kein Fürwahrhalten aus objectiven, sondern nur aus subjectiven Gründen. Dieses aber ist ein Glauben. Die Ueberzeugung ist nicht logische, sondern moralische Gewissheit. Die subjectiven Gründe sind die der moralischen Gesinnung. Die Architectonik ist die Kunst der Systeme. Wenn von dem Erkennen, objectiv betrachtet, abstrahirt wird, so ist alle Erkenntniss, subjectiv genommen, entweder historisch oder rational. Die erste ist die aus Thatsachen, die zweite die aus Principien hervorgehende Erkenntniss. Alle Vernunfterkennntniss ist wieder entweder eine Erkenntniss aus Begriffen, oder aus der Construction der Begriffe. Erstere ist philosophisch, letztere mathematisch. Das System aller philosophischen Erkenntniss ist Philosophie. Sie ist eine blosser Idee von einer möglichen Wissenschaft, die nirgend in concreto gegeben ist, welcher man sich aber auf mancherlei Wegen zu nähern sucht. Man kann die Philosophie nicht lernen. Man wird immer fragen müssen: „Wer hat sie? Wo ist sie? Woran lässt sie sich erkennen?“ Bis dahin ist der Begriff der Philosophie nur ein „Schulbegriff“ von einem System der Erkenntniss, die als Wissenschaft gesucht wird, ohne etwas mehr, als die systematische Einheit dieses Wissens, mithin die logische Vollkommenheit der Erkenntniss, zum Zwecke zu haben. Als Weltbegriff ist die Philosophie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntniss auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft. Es wird die Philosophie der Natur und die Philosophie der Sitten unterschieden. Jene bezieht sich auf das, was ist, diese auf das, was sein soll.

Alle Philosophie ist entweder Erkenntniss aus reiner Vernunft oder aus empirischen Principien. Die Philosophie der reinen Vernunft ist entweder Propädeutik (Kritik aller reinen Erkenntniss) oder Metaphysik (das die wahre und scheinbare Erkenntniss aus reiner Vernunft enthaltende System, Wissenschaft der reinen Vernunft). Nach dem speculativen und praktischen Gebrauche der reinen Vernunft ist die Metaphysik entweder Metaphysik der Natur oder der Sitten. Unter der Metaphysik im engern Verstande versteht man die Transcendentalphilosophie und die Physiologie der reinen Vernunft. Jene bezieht sich auf den Verstand und die Vernunft in einem System von Begriffen und

Grundsätzen, die sich auf Gegenstände überhaupt beziehen, ohne Objecte anzunehmen, die gegeben wären (Ontologie), diese auf die Natur, d. i. auf den Inbegriff gegebener Gegenstände. Kant spricht auch von einer „hyperphysischen“ (transcendenten) Richtung in der rationalen Betrachtung. Diese bezieht sich auf eine äussere oder innere Verknüpfung von Gegenständen der Erfahrung, welche alle Erfahrung übersteigt, und die nach seiner eigenen Untersuchung etwas zu erkennen versucht, dessen Erkenntniss unmöglich ist. Am Schlusse empfiehlt Kant gegenüber der dogmatischen und skeptischen Methode der Vergangenheit die kritische. Das Resultat der Kant'schen Kritik der reinen Vernunft ist hinsichtlich der Erkenntniss übersinnlicher Ideen durchaus negativ.

Kritik der praktischen Vernunft. Sie ist die Vernunft, in wie fern sie die Principien für das Begehren und Handeln aufstellt. Fragt die Kritik der reinen Vernunft, ob die Vernunft a priori Gegenstände erkennen könne, so wirft die Kritik der praktischen Vernunft die Frage auf, ob die reine Vernunft a priori den Willen in Beziehung auf Objecte bestimmen könne. Kant unterscheidet die Elementarlehre und Methodenlehre der Kritik der praktischen Vernunft. Die erstere ist entweder Analytik oder Dialektik der praktischen Vernunft. Die Analytik sucht die Regel der Wahrheit aufzustellen, die Dialektik den Schein des Widerspruchs in den Urtheilen der praktischen Vernunft aufzulösen. Kant beginnt in der Analytik mit Grundsätzen, geht dann zu Begriffen über und schliesst mit dem, was in der Kritik der reinen Vernunft das Erste ist, mit den Sinnen. Der Grund liegt darin, dass die Kritik der praktischen Vernunft es nicht mit der Vernunft im Verhältnisse auf Gegenstände, sondern mit dem Willen und dessen Causalität zu thun hat. Es soll demnach der Bestimmungsgrund unseres Willens aufgestellt und unser Begriff von ihm auf Gegenstände, zuletzt auf das Subject und dessen Sinnlichkeit, festgesetzt werden.

Elementarlehre. Analytik. Praktische Grundsätze sind Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten. Sie sind subjectiv (Maximen), wenn diese Bestimmung nur für den Willen eines bestimmten Subjects, objectiv (praktische Gesetze), wenn sie für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig sind. Jene praktischen Principien, die als Bestimmungsgrund ein Object (Materie) des Begehrungsvermögens voraussetzen, sind empirisch und darum keine praktischen Gesetze, d. h. keine Sätze, welche für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig sind. Die materialen praktischen Principien gehören sämmtlich unter das allgemeine Princip der Selbstliebe oder der eigenen Glückseligkeit. Die Lust ist der Bestimmungsgrund, veranlasst durch die Vorstellung der Existenz einer Sache, auf welche der Wille bezogen wird. Man begehrt den Gegenstand der Lust, man verabscheut den

Gegenstand der Unlust, und, wenn man alle Lust zusammenfasst, will man die eigene Glückseligkeit. Darauf geht das untere oder sinnliche Begehrungsvermögen. Alle materialen praktischen Regeln haben im untern Begehrungsvermögen ihren Grund. Nur, wenn es im Gegensatze zu den materialen Gesetzen auch formale giebt, giebt es ein oberes Begehrungsvermögen. Ein vernünftiges Wesen muss sich seine Maximen, d. h. die praktischen Grundsätze, die für den Willen des Subjectes gültig sind, als Principien denken, die nicht der Materie, sondern der Form nach den Bestimmungsgrund des Willens enthalten. Ist die Materie der Bestimmungsgrund des Willens, so ist es die Beziehung der bestimmenden Vorstellung zum Gefühle der Lust. Wir haben es mit einem Gegenstande des niederen Begehrungsvermögens zu thun. Nur, wenn der Bestimmungsgrund in uns selbst und nicht von Aussen gegeben ist, wenn wir es also nicht mehr mit der von uns empfundenen Materie, sondern mit der in uns liegenden Form der bestimmenden Erkenntniss zu thun haben, erhalten wir ein praktisches Gesetz, für alle Vernunftwesen gültig. Das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft ist: Handle so, dass die Maxime deines Willens jeder Zeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann. So ist die reine Vernunft, weil hier beim Wollen und Handeln von jedem äussern Bestimmungsgrunde abgesehen wird, für sich allein praktisch, und dieses allen Menschen gegebene Gesetz ist das Sittengesetz. Die reine Vernunft giebt den Menschen selbst das Gesetz, und die Autonomie des Willens ist das Princip aller Moralgesetze und der ihnen entsprechenden Pflichten. Es ist ein Gesetz der Causalität, das über alle Bestimmungsgründe der Sinnenwelt hinausgeht. Das Sittengesetz: Sei so gesinnt und handle so, dass die oberste Maxime deines Handelns eine für alle Vernunftwesen geltende ist, wird von der reinen Vernunft mit einem kategorischen Imperativ, einer innern unbedingten Nöthigung, ausgesprochen. Du sollst so gesinnt sein, du sollst so handeln, lautet das praktische Gesetz der reinen Vernunft. Du sollst, also kannst du. Die Vernunft erscheint hier als eine von Aussen unabhängige, sich selbst das Sollen setzende Macht. In diesem Bewusstsein der ihr Sollen aufstellenden Gesetzesmacht liegt die Gewissheit der moralischen Freiheit. Der sinnliche Inhalt als Bestimmungsgrund des Handelns ist beseitigt. Die praktische Vernunft spricht im kategorischen Imperativ des Sittengesetzes die Möglichkeit seiner Befolgung aus und fordert zu seiner Verwirklichung die Freiheit. Sie ist ein Postulat der praktischen Vernunft. Das Wesentliche des sittlichen Werths der Handlung ist, dass das Moralgesetz unmittelbar den Willen bestimme. Die einzige Triebfeder des sittlichen Handelns ist die Achtung vor dem Sittengesetz. Nicht sinnliche Neigung, nicht Lust soll die Triebfeder sein. In

dem letzten Falle haben wir nur Legalität, nicht Moralität. Die Achtung vor dem Sittengesetze ist kein sinnliches, sondern ein intellectuelles Gefühl. Die einzige Empfindung gegenüber dem Sittengesetze soll die Achtung vor ihm sein.

Die Dialektik sucht den Widerstreit, der sich aus der Analytik ergibt, darzustellen und aufzulösen. Die reine Vernunft will zu dem Bedingten ein Unbedingtes. Der Gegenstand des Begehrungsvermögens ist das, was man ein Gut nennt. Es giebt bedingte Güter, nach denen der Mensch strebt, und deren Ergreifung in ihm ein Gefühl der Lust hervorruft, oder, die er nützlich findet. Die reine Vernunft fordert nun zu diesen bedingten Gütern ein unbedingtes Gut. Dieses Gut wird auch das höchste genannt. Die reine Vernunft erstrebt die Realisirung des höchsten Gutes. Der Mensch ist ein endliches, ein sinnlich empfindendes Vernunftwesen. Die Tugend, welche das Sittengesetz erstrebt, ist die Grundbedingung, das oberste aller Güter, aber nicht das vollendete Gut. Das Gut, welches das sinnlich empfindende Wesen erstrebt, ist der Gegenstand, der in uns ein Gefühl der Lust hervorruft. Der Inbegriff der Lust ist die Glückseligkeit. Das vollendete oder wahrhaft höchste Gut ist darum für den Menschen, als sinnliches Vernunftwesen, die Harmonie der höchsten Tugend und der höchsten Glückseligkeit. Tugend und Glückseligkeit sind nach den Stoikern und Epikureern analytisch verbunden. Allein beide Begriffe sind verschieden und darum eine analytische Verbindung unmöglich. Es muss zwischen beiden eine synthetische und zwar causale Einheit sein. Zur Tugend muss die Glückseligkeit hinzukommen. Die Tugend muss Ursache und die Glückseligkeit Wirkung sein. Dieses Causalverhältniss von Tugend und Glück ist das höchste Gut der praktischen Vernunft. Hier begegnen wir der Antithetik derselben. Denn die praktische Vernunft stellt die These auf: Tugend und Glückseligkeit müssen als Ursache und Wirkung einander entsprechend verbunden sein. Allein in der Wirklichkeit ist keines Ursache und Wirkung des Andern. Daher stellen wir die Antithese auf: Tugend und Glückseligkeit sind nicht als Ursache und Wirkung verbunden. Der Widerstreit wird durch die Annahme einer doppelten Welt, einer sinnlichen und intelligibeln, gelöst. In der sinnlichen Welt entsprechen sich Tugend und Glückseligkeit nicht. In der übersinnlichen Welt, welcher der Mensch als intelligibles Wesen angehört, wird die in der sinnlichen Welt stattfindende Disharmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit aufgehoben. Zur Herstellung dieser Harmonie fordert die praktische Vernunft die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes. Sie sind, wie die Freiheit, Postulate der praktischen Vernunft. Die höchste vollendete Tugend ist die Heiligkeit. Diese ist ein Ideal, dem sich der Mensch nur in unendlichem Fortschreiten nähert. Daher

die unendliche Fortdauer eine Folge dieser Forderung. Aber auch nach der Harmonie dieser höchsten Tugend mit der höchsten Glückseligkeit strebt die praktische Vernunft, wenn sie den ganzen Menschen, den sinnlich-vernünftigen berücksichtigt. Sie verlangt darum einen Gott, der diese Harmonie verwirklichen kann, da das zweite Moment der Glückseligkeit in der sinnlichen Welt nicht im Causalitätsverbande mit dem ersten, der Tugend, steht. Unter praktischer Methodenlehre wird die Art verstanden, wie man den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft Eingang in das menschliche Gemüth, Einfluss auf die Maximen desselben verschaffen, d. i. die objectiv-praktische Vernunft auch subjectiv-praktisch machen kann. So sind die drei Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit als Forderungen der praktischen Vernunft dargestellt und, nachdem sie von Kant aus dem Gebiete der theoretischen Vernunft verbannt worden sind, in das der praktischen eingeführt. Die Religionsansichten entwickelt Kant in seiner Schrift: „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.“ Die Religion wird hier auf die Moral zurückgeführt. Sie wird auf diese gebaut. Der Maassstab zur Beurtheilung einer Religion ist allein der sittliche Vernunftglaube.

Kritik der Urtheilskraft. Das Resultat der Kritik der reinen Vernunft war: Wir können uns nur von der Realität einer sinnlichen oder Erfahrungswelt überzeugen, das Resultat der Kritik der praktischen Vernunft: Unsere sittliche Natur fordert eine Welt übersinnlicher Ideen. Es erscheint eine unausfüllbare Kluft zwischen der theoretisch allein erkennbaren, sinnlichen und theoretisch unerkennbaren, übersinnlichen Welt, der aus der unbedingten Nöthigung der praktischen Vernunft hervorgehenden Welt der übersinnlichen Ideen. Wie wird diese Kluft ausgefüllt? Die Kritik der reinen Vernunft stellt die Principien für das Erkennen, die Kritik der praktischen Vernunft für das Begehren und Handeln auf. Die Vermittlung zwischen dem Erkennen und Begehren ist das Gefühl der Lust oder Unlust. Die Kritik der Urtheilskraft stellt die Principien für das Gefühl der Lust und Unlust auf. Die Urtheilskraft ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken; sie bezieht also das empirisch Mannigfaltige auf ein übersinnliches, transcendentales Princip als Grund der Einheit des Mannigfaltigen. Die übersinnliche Einheit des Mannigfaltigen ist der Zweck. Der Gegenstand, mit welchem sich die Urtheilskraft beschäftigt, ist das Zweckmässige oder Zweckwidrige. Jenes ruft in uns Lust, dieses Unlust hervor. So muss die Urtheilskraft, weil die Einheit des Mannigfaltigen der Zweck, ihr Gegenstand ist, und dieser Lust in uns hervorruft, die Gesetze für das Gefühl der Lust und Unlust aufstellen. Wie das Gefühl das Erkennen und Begehren vermittelt, so vermitteln die Zwecke und die Zweckmässigkeit der Natur die sinnliche Welt der

theoretischen Vernunft mit der übersinnlichen der praktischen; denn sie führen uns aus dem Mannigfaltigen der Sinnenwelt auf die Einheit in einer übersinnlichen Welt hin, welche der Zweck ist. Die Kritik der Urtheilskraft ist demnach das die beiden dargestellten Kritiken vermittelnde Glied.

Das Zweckmässige ist entweder subjectiv oder objectiv zweckmässig. Das subjectiv Zweckmässige ist das, was in mir eine Lust hervorruft unmittelbar durch die Vorstellung des Gegenstandes, ehe ich noch einen Begriff von ihm gebildet habe; es ist die Lust über das harmonische Zweckverhältniss zwischen der Form des Gegenstandes und meinem Anschauungsvermögen. Das subjectiv Zweckmässige ist das Schöne. Das objectiv Zweckmässige ist das, was in mir eine Lust dadurch hervorruft, dass ich mir einen Begriff von dem Gegenstande gebildet habe, und nun die Form des Gegenstandes diesem Begriffe entspricht. Das objectiv Zweckmässige erscheint mir als das Nützliche, Gute u. s. w. Als das Vermögen, das subjectiv Zweckmässige zu beurtheilen, ist die Urtheilskraft die ästhetische, als Vermögen der objectiven Zwecke die teleologische Urtheilskraft. Auch hier werden wir das Wesen der Urtheilskraft zergliedern (Analytik) und den sich auf sie beziehenden Widerstreit auflösen (Dialektik der Urtheilskraft).

Analytik der Urtheilskraft. Da die Urtheilskraft eine ästhetische und teleologische ist, so wird nach dieser doppelten Unterscheidung die Analytik die der ästhetischen und die der teleologischen Urtheilskraft sein. Die ästhetische Urtheilskraft ist das Vermögen der Beurtheilung des Schönen oder des Geschmacks. Die ästhetische Urtheilskraft bildet ästhetische oder Geschmacksurtheile. Die Analytik der ästhetischen Urtheilskraft ist Analytik des Schönen und des Erhabenen. Das erste Moment bei der Bestimmung des Schönen ist die Qualität. Schön ist nach der Qualität der Gegenstand oder die Vorstellungsart, welche in uns ein Wohlgefallen oder Missfallen ohne alles Interesse hervorruft. Wir beziehen nämlich, um zu unterscheiden, ob etwas schön sei oder nicht, die Vorstellung nicht durch den Verstand auf das Object zum Erkennen, sondern durch die vielleicht mit dem Verstande verbundene Einbildungskraft auf das Subject und das Gefühl der Lust oder Unlust desselben. Das Interesse enthält immer eine Beziehung auf das Begehrungsvermögen. Das Schöne ist darum weder mit dem Angenehmen, noch mit dem Guten zu verwechseln; denn das erstere wirkt auf meine Begierde, das letztere auf meinen Willen. Das Schöne gefällt durch sich selbst, durch seine eigene Form, ohne irgend eine Nebenbeziehung auf das Begehrungsvermögen. Der Quantität nach ist das Schöne der Gegenstand des allgemeinen Wohlgefallens ohne eine vorausgegangene Begriffsbildung von dem Gegenstande. Doch ist die Allgemeinheit in

einem Geschmacksurtheile nur subjectiv. Es handelt sich nicht um die Gattung, sondern um das Individuum. Die Geschmacksurtheile sind keine allgemeinen, sondern einzelne Urtheile. Nach der Relation ist Schönheit die Form der Zweckmässigkeit eines Gegenstandes, so fern sie ohne Vorstellung eines Zweckes an ihm wahrgenommen wird. Nach der Modalität ist schön, was ohne Begriff als Gegenstand eines nothwendigen Wohlgefallens erkannt wird. Das Schöne stimmt mit dem Erhabenen darin überein, dass beides für sich selbst gefällt. Beide hängen nicht an einer Empfindung, wie die des Angenehmen, noch an einem bestimmten Begriffe, wie die Lust, das Wohlgefallen am Guten. Die Urtheile beider sind einzelne Urtheile und kündigen sich doch als allgemein gültig für jedes Subject an, beide beziehen sich dabei nur auf das Gefühl der Lust, nicht auf die Erkenntniss eines Gegenstandes. Doch ist beim Schönen die Qualität, beim Erhabenen die Quantität vorherrschend. Das Schöne führt ferner direct ein Gefühl der Beförderung des Lebens mit sich, ist mit Reizen, einer spielenden Einbildungskraft vereinbar. Das Erhabene giebt eine nur indirect entspringende Lust, welche durch das Gefühl einer augenblicklichen Hemmung der Lebenskräfte und darauf sogleich folgenden, desto stärkern Ergiessung derselben erzeugt wird. Das Schöne bezieht sich auf die Form in der Begrenzung, das Erhabene auf die an dem Gegenstande vorgestellte Unbegrenztheit. Beim Schönen zeigt sich die Zweckmässigkeit in der Form, das Erhabene erscheint der Form nach zweckwidrig für unsere Urtheilskraft, unangemessen für unser Darstellungsvermögen, gewaltthätig für die Einbildungskraft, wird aber gerade dadurch erhabener. Das Erhabene ist das schlechthin Grosse. Da aber Nichts schlechthin gross, sondern immer noch ein Grösseres denkbar ist, so ist es nicht der Gegenstand, der in uns das Gefühl des Erhabenen unmittelbar hervorruft, sondern die Idee des Unendlichen, welche von uns ausgeht, und welche wir in den uns gross scheinenden Gegenstand hineinlegen. Wir unterscheiden das Mathematisch- und das Dynamisch-Erhabene. Jenes bezieht sich auf die Grösse der Ausdehnung, dieses auf die Grösse der Kraft. Das Erhabene, wie das Schöne, führt ein Wohlgefallen herbei, welches der Quantität nach allgemein gültig, der Qualität nach ohne Interesse, der Relation nach subjectiv zweckmässig, der Modalität nach nothwendig ist. Beim Schönen liegt aber der Accent auf der Qualität (Beschaffenheit), beim Erhabenen auf der Quantität (Grösse). Das Erhabene ist der Quantität nach das, was schlechthin gross, mit welchem im Vergleich alles Andere klein ist. Es ist das, was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüths beweist, das jeden Maassstab der Sinne übertrifft. Das Erhabene ist der Qualität nach das, was uns überwältigend zuerst eine Unlust hervorruft, aus welcher aber durch

die von uns ausgehende, in den erhabenen Gegenstand hineingelegte Idee eine grössere Lust hervorgeht. Der Relation nach ist das Erhabene das, was uns als eine uns zu überwältigen scheinende Macht entgegentritt, welcher gegenüber wir aber bald durch die von uns ausgehende Idee des Unendlichen die eigene Ueberlegenheit fühlen. Nach der Modalität ist das Erhabene, was in uns ein Wohlgefallen hervorrufen muss, zu dessen Gefühl aber ein höherer Grad von Bildung gehört. Die Dialektik hat es mit der Auflösung des scheinbaren Widerstreites der ästhetischen Urtheile zu thun, die eine allgemeine Gültigkeit a priori beanspruchen. Es zeigt sich in Ansehung des Principes des Geschmacks folgende Antinomie: Thesis: Das Geschmacksurtheil gründet sich nicht auf Begriffe; denn sonst liesse sich darüber disputiren (durch Beweise entscheiden). Antithesis: das Geschmacksurtheil gründet sich auf Begriffe; denn sonst liesse sich, ungeachtet der Verschiedenheit desselben, darüber auch nicht einmal streiten (auf die nothwendige Einstimmung anderer mit diesem Urtheile Anspruch machen). Bei der Auflösung einer Antinomie kommt es darauf an, zu zeigen, dass zwei einander dem Scheine nach widerstreitende Sätze sich in der That nicht widersprechen. Der Streit dreht sich um die Begründung des Geschmacksprincipes durch Begriffe. Wir nehmen aber in dieser Antithetik den Begriff im nämlichen Sinne und legen ihm entgegengesetzte, widersprechende Prädicate bei, während der Begriff in der Thesis in einem andern Sinne zu nehmen ist, als in der Antithesis. Die Thesis sollte heissen: Das Geschmacksurtheil gründet sich nicht auf bestimmte Begriffe, die Antithesis: das Geschmacksurtheil gründet sich auf einen, wenn gleich unbestimmten Begriff, nämlich das übersinnliche Substrat der Erscheinungen. Dadurch wird der scheinbare Widerspruch aufgehoben. Das Schöne ist das Symbol des Sittlichen.

Die Naturobjecte stehen nicht nur in einem Verhältnisse der Zweckmässigkeit zum Subjecte, sie haben auch ein solches Verhältniss gegen einander. Dieses ist ihre objective Zweckmässigkeit, welche die teleologische Urtheilskraft zum Gegenstande hat. Auch hier wird die Analytik und Dialektik der teleologischen Urtheilskraft unterschieden. Das objectiv Zweckmässige ist entweder ein äusserlich oder relativ oder ein innerlich Zweckmässiges. Im ersten Falle liegt der Zweck nicht im Gegenstande. Zwei Gegenstände sind sich, an sich betrachtet, einander gegenüber indifferent. Wir bringen sie nur in eine Beziehung zu einander, so dass der eine das Mittel, der andere der Zweck wird. Diese Art des objectiv Zweckmässigen hat auch den Charakter der Nutzbarkeit (für Menschen), der Zuträglichkeit (für andere Dinge). So z. B. die Flüsse, die den Pflanzen zuträgliche Erde ans Land führen, der Sandboden, der den Fichten zuträglich ist, die Producte der Natur

für die Thierwelt u. s. w. Im zweiten Falle, beim innerlich Zweckmässigen, liegt der Zweck im Dinge selbst und wird durch dieses verwirklicht. Hier ist der Zweck zugleich Mittel zu seiner Verwirklichung, wie im organisirten Naturproduct, in welchem Alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist. Hier herrscht nicht mehr Mechanismus, ein Zusammenbringen der Gegenstände von Aussen her, sondern ein System von Endursachen, eine teleologische Naturbetrachtung, Betrachtung der Naturzwecke selbst, wie des Gattungszweckes in der Zeugung, des Individuumszweckes im Wachsthum, des Theilzweckes in der Gestaltung des Einzelnen. Wir nennen hier, wenn wir die Objecte der Natur vor uns stellen, das äusserlich oder relativ Zweckmässige den Naturmechanismus, das innerlich Zweckmässige die Teleologie oder die Zweckmässigkeit der Natur im engern oder eigentlichen Sinne. Aus dieser Doppelauffassung der Naturobjecte ergiebt sich eine Antinomie, welche die Dialektik der teleologischen Urtheilskraft aufzulösen versucht. Es stellen sich zwei Maximen entgegen. Erste Maxime: Alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Form muss nach bloss mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden. Zweite Maxime: Einige Producte der materiellen Natur können nicht, als nach bloss mechanischen Gesetzen möglich, beurtheilt werden. Man muss sie nach dem Gesetze der Causalität oder der Endursachen beurtheilen. Diese Maximen widersprechen sich nur dann, wenn sie zu objectiven Principien der Natur gemacht werden, nicht aber, wenn sie als subjective Grundsätze für die Naturforschung angesehen werden. Wir behaupten nicht, dass der Natur an sich innerliche Zweckmässigkeit zukomme, sondern nur, dass, wenn wir als urtheilende Subjecte die Natur betrachten, wir sie nicht anders als zweckmässig auffassen können. Wir müssen vom Einzelnen beim Anschauen und Denken ausgehen und die Theile auf das Ganze beziehen. Bei den organischen Producten ist aber das Ganze das Prius, der Entstehungsgrund der Theile. Hier liegt im Organismus der Zweck, wenigstens können wir Menschen mit unserem discursiven Verstande den Organismus nur vom Standpunkte der ihm zukommenden Zweckmässigkeit erfassen. Immer aber bleibt dahingestellt, ob nicht ein anderer Verstand, ein intuitiver, ohne die Betrachtung der Zweckmässigkeit des Einzelnen, das Besondere im Allgemeinen, die Theile im Ganzen enthalten und mitbestimmt erkennen könnte. Es wird nicht behauptet, dass die Zwecke, die wir bestimmen, in der Natur an sich ursprünglich liegen, sondern nur, dass wir zur Erklärung bestimmter Naturproducte gewisse Zwecke hineinlegen müssen, weil wir mit unserem discursiven Verstande das Besondere auf das Allgemeine, die Theile auf das Ganze beziehen müssen.

Wenn Kant auch dem Dogmatismus und Skepticismus gegenüber den allein richtigen Weg des Criticismus eingeschlagen hat und seine

Kritik der reinen Vernunft Grund legend für den ganzen Entwicklungsgang der neueren Philosophie bis zur Gegenwart wurde, so lassen sich, abgesehen von den formellen Fehlern seiner Darstellung und der Ueberladung mit fremdartigen Kunstwörtern, zu deren Verständniss man Wörterbücher schreiben musste,¹ auch materielle Mängel zur Genüge in demselben nachweisen, welche uns sein System, als unhaltbar und die Bedürfnisse der Philosophie nicht befriedigend, erscheinen lassen.

Kant legt in der kritischen Beurtheilung der Vernunft die Dreieit der Seelenvermögen, des Erkenntniss-, Gefühls- und Begehrungsvermögens, zu Grunde, ohne diese Unterscheidung psychologisch zu begründen. In gleicher Weise unterscheidet er ohne jede Begründung zwei von einander verschiedene Aeste oder Stämme des Erkenntnissvermögens, die Sinnlichkeit und den Verstand.

Was nun Kant's Kritik der reinen Vernunft betrifft, so unterscheidet er gleich im Anfange apriorische und aposteriorische Erkenntnisse. Die ersten sind solche, welche „schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden“. Rein sind diejenigen, „welchen nichts Empirisches beigemischt ist“. Nothwendigkeit und allgemeine Gültigkeit sind die Charaktere dieser Erkenntnisse. Giebt es aber in der That Erkenntnisse, welche „schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig sind“? — Das ist die Frage. Es ist erst nachzuweisen, dass es solche rein apriorische Erkenntnisse giebt. Kant selbst führt als Beispiele, dass es allgemeine, mithin reine Urtheile a priori gebe, aus den Wissenschaften die mathematischen Sätze, als Beispiel von dem „gemeinsten Verstandesgebrauch“ den Satz an, dass „alle Veränderung eine Ursache haben müsse“.² Damit ist aber seine eigene Bemerkung im Widerspruche, dass dieser Satz ein Satz a priori, aber nicht rein sei, weil „Veränderung ein Begriff ist, der nur aus der Erfahrung gezogen werden kann“.³ Eben so wenig kann man die synthetischen Urtheile, welche Kant am Schlusse seiner transcendentalen Analytik aufstellt, rein apriorisch nennen. Denn sie beziehen sich sämmtlich nur auf die Erfahrungswelt. Es bleiben also nur noch die mathematischen Sätze. Man darf aber nicht über-

¹ Karl Christian Erhard Schmid, Kritik der reinen Vernunft im Grundrisse nebst einem Wörterbuche zum leichtern Gebrauche der Kantischen Schriften. Jena, 1786. 8. Neue besondere Ausgabe des Wörterbuches, 1795. Geo. Sam. Alb. Mellin, Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie. Jena und Leipzig, 6 Bde. 1797—1804. Die Kunstsprache der krit. Philosophie oder Sammlung aller Kunstwörter derselben. Jena und Leipzig, 1798. 8. Anhang zur Kunstsprache. Ebend. 1800. 8. Allgemeines Wörterbuch der Philosophie. Magdeb. 1805—1807. 8.

² Kritik der reinen Vernunft. 7. Ausg. Einleitung, S. 4.

³ Kritik der reinen Vernunft. 7. Ausg. Einleitung, S. 2.

sehen, dass Raum und Zeit mit den Dingen gegeben sind, und dass sie uns mit diesen als Formen unserer Erfahrung erscheinen, dass nach Kant's eigenem Geständnisse alle Erkenntniss mit der Erfahrung beginnt, wenn auch nicht jede aus der Erfahrung kommt, dass uns das Räumliche und Zeitliche in den mathematischen Demonstrationen erst durch die Entwicklung der räumlichen und zeitlichen Dinge zum Bewusstsein gelangt, dass die Nothwendigkeit und allgemeine Gültigkeit nicht für die reine Apriorität der Erkenntnisse oder dafür sprechen, dass Erkenntnisse schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig sind. Der Satz: Alle Menschen sind sterblich, ist entschieden ein Erfahrungssatz, und doch ist er allgemein gültig und nothwendig. So wenig wir aber die Urtheile in schlechterdings von aller Erfahrung unabhängige und in von der Erfahrung abhängige abtheilen können, so wenig ist die Eintheilung in analytische und synthetische wesentlich. Im analytischen Urtheile soll das Prädicat schon im Subjecte liegen und nur aus ihm herausgenommen werden; es soll nur erläuternd sein. Im synthetischen soll das Prädicat als ein neues, nicht im Subjecte liegendes, zu diesem hinzugefügt und unsere Erkenntniss erweitert werden. Es beruht aber der ganze Unterschied nur auf der Allgemeinheit oder Restriction des Subjectsbegriffes. Ein bestimmtes Subject ist immer gleich der Summe seiner Prädicate, weil diese gleich der Summe alles dessen ist, was das Subject ausmacht. Das bestimmte Prädicat muss also immer im bestimmten Subjecte liegen und darf nur aus ihm herausgenommen werden. Wenn man den Begriff allgemein nimmt, so liegt auch in ihm das Merkmal, das ihn zum allgemeinen macht. Das Urtheil wird dadurch scheinbar synthetisch, dass man für den allgemeinen Begriff das Wort als Zeichen hat und dieses auf ein Individuum anwendet. Kant giebt als Beispiel eines analytischen Urtheiles: Alle Körper sind ausgedehnt, als Beispiel eines synthetischen: Alle Körper sind schwer, an. Allerdings liegt auch im richtig aufgefassten Begriffe des Körpers, dass er schwer sei. Denn zur richtigen Auffassung des Begriffes gehört auch das Verhältniss des Begriffes als eines Theiles zu seinem Ganzen, also der Erde zur Sonne, des Körpers zur Erde. Der Unterschied des Analytischen und Synthetischen bezieht sich nur auf die Beschaffenheit desjenigen, welcher urtheilt. Er fügt ein Prädicat zum Begriffe hinzu, oder er nimmt es aus ihm heraus, er erweitert oder erläutert seine Kenntnisse. Ursprünglich ist aber, objectiv betrachtet, das Verhältniss von Subject und Object immer analytisch. Objectiv ist die Schwere im Körper, wie die Ausdehnung.

Der Grundfehler aber ist die Trennung von Form und Stoff, so dass jene in das Subject gelegt und apriorisch gemacht, dieser als die von uns empfundene Materie, als das weiter nicht bestimmte Afficirende,

als das von Aussen wirkende Object von der Form getrennt wird. Allerdings sagt Kant, dass Stoff und Form, um eine Erkenntniss zu bilden, zusammengehören. Der Stoff wird aber zum Object, die Form zum Subjecte, der Stoff ist ausser uns, wenn wir auch nicht wissen, was er an sich ist, die Form in uns, das Mannigfaltige ist ausser uns, die Ordnung des Mannigfaltigen in uns. Wenn also auch Stoff und Form in der Erkenntniss zusammengehören, so ist die Form nicht ausserhalb unser in der Materie, die Einheit nicht ausserhalb unser in der Vielheit, die Ordnung nicht ausserhalb unser in dem Mannigfaltigen. Es ist zwar richtig, dass Subject und Object im Erkennen zusammengehören; aber es ist nicht richtig, Form, Ordnung, Einheit allein ins Subject, Mannigfaltiges, Unbestimmtes allein ins Object zu verlegen. Daher ist nach Kant Raum und Zeit eine rein subjective, apriorische Sinnenanschauungsform, die Kategorieen sind rein subjective, apriorische Denkformen des Verstandes. Raum und Zeit sind aber nicht rein subjectiv, wie Kant meint, sondern auch objectiv, sie sind nicht rein apriorisch, sondern auch aposteriorisch. Dasselbe gilt auch von den Kategorieen des Verstandes. Wenn wir Alles, was empfunden wird, was uns afficirt, hinwegdenken, bleibt uns nach Kant noch Raum und Zeit übrig. Wenn wir Alles, was wir empfinden, hinwegdenken, also die fremden Gegenstände und das eigene Leben, so bleibt uns nichts mehr übrig; denn wir denken ja alle Dinge hinweg. Raum und Zeit sind keine Dinge, in welchen die Dinge sind und keine Eigenschaften, welche die Dinge haben, welche man von ihnen hinwegnehmen oder zu ihnen beliebig hinzufügen kann, sondern sie sind Arten und Weisen (Verhältnisse), wie die Dinge sind, Raum das Nebeneinander, Zeit das Zugleich oder Nacheinander der Dinge. Nun sind aber die Dinge eine uns afficirende, also eine auf uns wirkende Vielheit. Vielheit sind sie dadurch, dass nicht alle in einander, sondern dass sie eines von dem andern geschieden, dass sie nicht alle in einander, sondern ein Vieles neben einander sind. Wirken können sie nur dadurch, dass sie als Afficirendes das Erste, das Vorausgehende, das Afficirtwerden oder die Empfindung in uns das Zweite oder Nachfolgende ist, dass sie nacheinander wirken. Nun ist aber das Nebeneinander der Raum, das Nacheinander die Zeit. Raum und Zeit gehören also zum Wesen der auf uns wirkenden und uns afficirenden Vielheit. Diese Vielheit sind eben die so genannten Dinge. Da die Dinge Objecte unserer sinnlichen Erkenntniss sind, so muss auch die zu ihrem Wesen gehörige nothwendige Art ihres Seins, ihr Verhältniss, objectiv sein. Allerdings sind sie auch subjectiv, weil die Vorstellungen der Dinge in uns ebenfalls räumlich sind und zeitlich stattfinden. Der Fehler liegt nur darin, dass sie allein subjectiv sein sollen. Die allgemeine Gültigkeit und Nothwendigkeit beweist die

Apriorität des Raumes und der Zeit nicht, da auch aposteriorische, aus der Erfahrung gewonnene Gesetze, wie die Naturgesetze, z. B. der Gravitation, des organischen Lebens u. s. w. allgemein gültig und nothwendig sind, Raum und Zeit von den in ihnen empfundenen, durch die Erfahrung gewonnenen Gegenständen gar nicht hinweggedacht werden können, weil wir sonst nichts erfahren, ein Unding, Chaos erhalten, das nicht erfahren wird und nicht erfahren werden kann. Man sagt, die Mathematik sei ohne die Apriorität des Raumes und der Zeit nicht möglich. Allerdings setzt diese Wissenschaft Raum und Zeit voraus. Können aber Raum und Zeit ohne Dinge gedacht werden? Gewiss nicht, so wenig, als man eine Seinsart ohne ein Sein, das Verhältniss von Dingen ohne Dinge denken kann. Ein absolut leerer Raum und eine absolut leere Zeit sind nichts. Sie sind nur dadurch etwas, dass man Dinge denkt und Raum und Zeit durch die Dinge zu dem macht, was sie sind, zu den von den Dingen untrennbaren, allein mit den Dingen und durch die Dinge existirenden Verhältnissen derselben. Indem die Mathematik Raum und Zeit voraussetzt, muss sie auch das voraussetzen, ohne welches kein Raum und keine Zeit existiren kann, die Dinge. Die Dinge sind aber Gegenstände der Erfahrung. Die Mathematik muss also ebenfalls Gegenstände der Erfahrung voraussetzen, nur hält sie sich dabei an die Verhältnisse oder Formen der Dinge anstatt an die Dinge selbst. Auch ist es ferner nicht der Raum an sich und nicht die Zeit an sich, mit welchen es die Mathematik zu thun hat. Ihr Gegenstand ist in der Geometrie ein bestimmter Raum, Punkt, Linie, Fläche, Figur, in der Arithmetik eine bestimmte Zeit, das Eins in der Aufeinanderfolge, die Zahl. Die Mathematik geht in ihrer Construction von räumlichen und zeitlichen Grössen, also von Bestimmtheiten oder Begrenztheiten des Raumes und der Zeit aus. Als solche erscheinen uns aber auf dem Wege der Erfahrung alle einzelnen Dinge. Wir empfinden auf dem Wege der Erfahrung nichts anderes, als das Afficirtwerden durch räumliche und zeitliche Grössen oder bestimmte Dinge. Wenn wir dieses Räumliche und Zeitliche hinwegdenken, so hört auch das Afficirtwerden von selbst auf. Dieses Afficirende ist nach Kant selbst ein Mannigfaltiges. Aber es ist ja nur ein Mannigfaltiges durch den Unterschied, das Nebeneinander, und ein Afficirendes als ein auf uns Wirkendes, also in der Aufeinanderfolge der Zeit. Dass Raum und Zeit Anschauungen und nicht von den Dingen abgezogene Begriffe sind, beweist eben so wenig ihre alleinige Apriorität. Sie sind eben die mit jeder Anschauung gegebene Anschauung, die Allanschauung, die Anschauung, welche die Vielheit der auf uns wirkenden Dinge umfasst. Man setzt das Ausser mir nicht voraus, auch nicht voraus, um ausser einander seiende Dinge zu empfinden, sondern das Ausser mir ist schon

mit dem ausser mir seienden Dinge gegeben. Das Ausser mir entsteht dadurch als Anschauung, dass ausser mir seiende Dinge auf mein sinnliches Gefühls- und Erkenntnissvermögen, auf mein Empfindungs- und Vorstellungsvermögen wirken. Man setzt das Nacheinander eben so wenig voraus, um innere Zustände der Seele nacheinander zu empfinden, sondern mit diesem Nacheinanderempfinden meiner Seelenzustände ist mir zugleich dieses Nacheinander gegeben. Allerdings sind auch unsere Vorstellungen räumlich und zeitlich. Die Vorstellung eines Baumes ist auch in uns die Vorstellung eines Ausgedehnten. Die Vorstellung einer Geschichte ist auch in uns die Vorstellung einer Aufeinanderfolge. Dies beweist aber nur, dass das objective oder äussere Verhältniss der Dinge in der Natur auch das subjective oder innere Verhältniss der Vorstellungen ist, es beweist nur den Parallelismus von Raum und Zeit in der Natur und im Geiste, nicht aber die Apriorität derselben.

Denselben Fehler, den Kant in der transcendentalen Aesthetik begeht, begeht er auch in der transcendentalen Analytik des Verstandes. Auch hier zeigt sich eine gewaltsame Trennung des in der Natur Verbundenen, der Denkformen vom Denkstoffe. Allerdings können wir die Quantität von den quantis, die Qualität von den qualibus, die Relation und Modalität von den Dingen losgetrennt denken, welche unter der Relation und Modalität von uns aufgefasst werden. Weil wir sie aber in Gedanken lostrennen können, folgt nicht, dass sie in unserm Verstande allein vorhandene Denkformen sind und allem Denken vorausgehen. Nach Kant selbst sind die Kategorieen inhaltsleere Formen, welche, damit wir denken können, erst mit der Anschauung verbunden werden müssen, und zur Anschauung gehört nicht nur die Ordnung, die Form der Anschauung, sondern der Stoff, das Mannigfaltige, die von uns empfundene Materie. Dieser Stoff, der zum Denken nothwendig ist, ist eine uns afficirende Vielheit. Als Vielheit ist er an sich, auch abgesehen von uns, neben einander, als uns afficirend nacheinander, wie bereits gezeigt wurde. Kant nennt diese zum Anschauen und Denken nothwendige Materie selbst ein Mannigfaltiges. Wodurch erhalten wir aber ein Mannigfaltiges? Dadurch, dass wir ein Verschiedenes haben. Ein Verschiedenes ist aber nicht nur neben einander, sondern es muss das Eine etwas Anderes sein, als das Andere, etwas, das für sich ist, das nicht dasjenige ist, als welches das Andere erscheint, es muss begrenzt, also ein quantum sein, das Eine muss aber auch eine andere Beschaffenheit haben, als das Andere, es muss ein quale sein. Wenn ein Mannigfaltiges uns afficirt, so ist diese Art und Weise des Afficirens die Qualität des Mannigfaltigen. Es afficirt uns aber nicht Eines, sondern ein Mannigfaltiges, folglich ein Inbegriff von verschiedenen Quantitäten und Qualitäten, die dem afficirenden Mannig-

faltigen an sich zukommen müssen, weil es sonst nicht mannigfaltig und nicht afficirend ist. Freilich sind die Kategorieen nicht allein objectiv, sie sind, wie Raum und Zeit, subjectiv und objectiv zugleich; denn auch das, was wir denken, wird von uns als Quantität gedacht, wie der Begriff eines Baumes, als Qualität, wie der Begriff des Süßen, als Relation, wie Wesen und Eigenschaft, Ursache und Wirkung, als Modalität, wie Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, weshalb wir diese drei Begriffe als physisch und logisch unterscheiden und dadurch ihre Subjectivität und Objectivität zugleich andeuten. Kant will seine zwölf apriorischen Denkformen durch die zwölf Arten von Urtheilen in der Logik rechtfertigen; allein es war hiezu eine Begründung, oder wissenschaftliche Ableitung nothwendig, welche fehlt. Auch lässt sich gegen diese willkürlich angenommene und nicht begründete Eintheilung Vieles erinnern. Der Quantität nach werden die Urtheile in allgemeine, besondere und einzelne eingetheilt. Allein die Einzelurtheile gehören entweder unter die allgemeinen, wenn das Subject ein bestimmtes oder unter die besonderen, wenn das Subject ein unbestimmtes ist. Der Qualität nach werden von Kant bejahende, verneinende und unendliche Urtheile unterschieden. Er versteht unter dem unendlichen oder limitativen Urtheil ein solches, in welchem sich die Negation nicht auf die Copula, sondern auf das Prädicat bezieht. Allein einmal gehört zum Wesen der Qualität des Urtheils, dass diese entweder mit dem Subjecte verbunden oder getrennt werde, also das Band zwischen beiden, die Copula, entweder positiv (Verbindung) oder negativ (Trennung) sei. Daher der logische Grundsatz: *In propositione negativa negatio debet afficere copulam.* Dann gehören Kant's unendliche oder limitative Urtheile entweder zu den bejahenden, wenn das Subject mit dem Prädicat verbunden, oder zu den verneinenden, wenn jenes von diesem getrennt würde. Nach der Relation werden die Urtheile in kategorische, hypothetische und disjunctive eingetheilt. Allein die Relation ist mit den kategorischen und hypothetischen erschöpft, da das kategorische als contradictorischer Gegensatz des hypothetischen der Inbegriff aller möglichen Gegensätze desselben nach der Relation ist. Hypothetische Urtheile können zugleich die disjunctive Form haben, wie im Dilemma, Trilemma u. s. w. Auch lassen sich die disjunctiven Urtheile hypothetisch fassen, wie das hypothetische Urtheil: Die Organismen sind entweder Pflanzen oder Thiere oder Menschen in der Form der disjunctiven Urtheile: Wenn sie Pflanzen sind, sind sie weder Thiere noch Menschen, wenn sie keine Pflanzen sind, sind sie entweder Thiere oder Menschen u. s. w.

Wenn Kant als Elemente der Modalität 1) Möglichkeit und Unmöglichkeit, 2) Dasein und Nichtsein und 3) Nothwendigkeit und Zu-

fälligkeit unterscheidet, so kann die Erkenntniss der Unmöglichkeit nicht als ein problematisches Urtheil gelten. Sie ist vielmehr ein negativ apodiktisches. Ebenso ist auch das Erkennen der Zufälligkeit kein apodiktisches, sondern ein assertorisches Urtheil. Ist schon Mangelhaftes und Unhaltbares in den Urtheilen, so hat Kant auch die Begründung der Stammbegriffe des Verstandes durch diese nicht vollführt und sie lässt sich nach den angeführten Andeutungen nicht zur Genüge durchführen. Allerdings ist die Quantität 'auf Allheit, Vielheit und Einheit zurückzuführen, aber man müsste eine andere Begründung, als die durch die Quantität der Urtheile suchen. Da die unendlichen Urtheile entweder bejahend oder verneinend sind, so lässt sich der Stammbegriff der Qualität nur auf Realität und Negation zurückführen, und der dritte Begriff der Limitation ist unhaltbar. Weil nach der Relation, streng genommen, nur kategorische und hypothetische Urtheile unterschieden werden können, jenen die Substanz und Inhärenz, diesen die Causalität und Dependenz als Stammbegriffe entsprechen, so wird der dritte Stammbegriff der Wechselwirkung, welcher dem disjunctiven Urtheil entsprechen soll, überflüssig; er gehört eben unter den Begriff der Causalität und Dependenz. Ferner hat Kant in der Relation und Modalität das Subjective und Objective nicht hinreichend unterschieden. Es ist das Verhältniss des Sub- und Objectiven in der Qualität und Modalität von dem der Relation verschieden. In der Relation liegen die Begriffe von Existenzformen zu Grunde, das Verhältniss ist ein objectives, während sich bei der Modalität die Urtheile auf verschiedene Combinationen der Vorstellungen durch das Subject stützen, die diesen Urtheilen zu Grunde liegenden Formen also vorherrschend subjectiv sind. Die alleinige Subjectivität der Sinnenanschauungen des Raumes und der Zeit und der Verstandeskategorieen, was freilich nicht durchgeführt werden kann, vorausgesetzt, musste Kant sagen: Wir können das Ding nur erkennen, wie es uns unter unsern subjectiven Formen des Erkennens erscheint, nicht, wie es an sich ist, nur das Ding in der Erscheinung (Phänomenon), nicht das Ding an sich. Die Trennung der Form und der Materie in der Weise, dass jene allein ins Subject, diese ins Object verlegt wurde, hat die Trennung von Phänomenon und Noumenon zur Folge. Wir haben aber schon gezeigt, dass die Form und Materie an sich objectiv verbunden sein muss, wie sie es subjectiv im Erkennen ist, und das Ding in der Erscheinung 'ist eben auch das Ding an sich. Es ist ein uns Afficirendes, was wir Materie nach Kant nennen, ein unbestimmtes Mannigfaltiges, das auf uns wirkt. Was es aber an sich ist, wissen wir nicht, da die Einheit, die Ordnung, die Anschauungs- und Denkform von uns kommt und in uns ursprünglich ist. Das Ding an sich ist für uns unerkennbar. Was weder im Raume noch

in der Zeit, was weder Allheit, noch Vielheit, noch Einheit, weder Realität, noch Negation, noch Limitation, weder Substanz und Inhärenz, noch Causalität und Dependenz, noch Wechselwirkung oder Gemeinschaft, weder möglich, noch wirklich, noch nothwendig ist, ist Nichts. Das Ding an sich ist aber das, was ausser diesen Formen ist, es ist also Nichts, und es bleibt nichts übrig, als das Ich, welches das Ding in der Erscheinung hat, das Ich mit seiner Vorstellung. Der subjective Idealismus ist die nothwendige Consequenz der Kant'schen Subjectivität der Anschauungsformen der Sinnlichkeit und der Kategorieen. Kant will aber die sich uns aufdrängende Realität der äussern Welt retten. Es ist ein Etwas, das uns afficirt, das von uns empfunden wird, das, was den Inhalt des an sich unbestimmten Mannigfaltigen giebt, welches erst durch unsere subjectiven Anschauungs- und Denkformen in Einheit und Ordnung kommt. Es ist. Was es aber an sich ist, können wir nicht sagen; denn wir könnten es nur erkennen, wenn wir über unsere Formen des Anschauens und Denkens hinauskommen könnten, was absolut unmöglich ist. Es hat dieses so lange einen guten Sinn, als man unter diesem an sich nicht Erkennbaren die Materie vorstellt. Denn unsere Begriffe sind inhaltsleer ohne die Anschauungen des Raumes und der Zeit, und auch diese bilden in Verbindung mit den Begriffen wieder nur ein inhaltsleeres Schema ohne das Mannigfaltige, welches den Inhalt der Anschauung und des Begriffes bildet. Das Mannigfaltige afficirt uns. Wir werden von ihm afficirt, empfinden es. Was wir empfinden, ist die Materie. Die Materie, der Stoff der sinnlichen Anschauung ist also dieses Etwas, das wir Ding an sich nennen, und das wir nur unter den Anschauungsformen der Sinnlichkeit empfinden und unter den Kategorieen denken können. Kant selbst gesteht ja auch zu, dass wir nur die Erfahrungswelt zu erkennen im Stande sind, er musste darum auch nach seinem Standpunkte in der Kritik der reinen Vernunft bei der Erfahrung stehen bleiben und nicht über sie hinausgehen. Und doch hat er dieses nicht gethan. Wir meinen hier jenes Hauptstück der Kritik der reinen Vernunft, in welchem Kant von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phänomena und Noumena¹ handelt. Wir finden hier allerdings nur kurze Andeutungen, welche aber mit dem Systeme Kant's in Widerspruch stehen. Nach Kant sind die Anschauungen der Sinnlichkeit ohne die Begriffe blind und die Begriffe ohne Anschauungen leer. Das Mannigfaltige, das von uns empfunden wird, ist auch hier der Stoff für die Form. Wir werden von Aussen afficirt und erhalten so, da dieses Mannig-

¹ Der transcendentalen Doctrin der Urtheilskraft (Analytik der Grundsätze) drittes Hauptstück. Kritik der reinen Vernunft. 7. Ausg. S. 214—229.

faltige das Afficirende ist, den Stoff für die Anschauung der Sinnlichkeit, und, da die Begriffe ohne Anschauung leer sind, den Stoff auch für das Denken. Das Ding an sich müsste also eigentlich das auf uns Wirkende sein, das wir subjectiv als Ding in der Erscheinung empfinden und denken, von dem wir aber nicht wissen, was es an sich ist. Wir können also nur sagen, dass das Ding an sich nicht Object unserer sinnlichen Anschauung ist, indem wir von unserer Anschauungsart abstrahiren (negative Bedeutung). Nehmen wir eine Anschauungsart für das Ding an sich an, die nicht die unsere ist, „von welcher wir auch nicht die Möglichkeit einsehen können“, ¹ so nennen wir eine solche Anschauungsart die nicht sinnliche oder intellectuelle Anschauung, und das Object einer solchen nicht sinnlichen oder intellectuellen Anschauung wäre das Ding an sich oder Noumenon in der positiven Bedeutung. Wollten wir wissen, was das Noumenon oder Ding an sich ist, welche Bedeutung es positiv hat, so müssten wir eine andere als die sinnliche Anschauungsart zu Grunde legen. Daher sagt Kant auch ganz richtig und im klarsten Zusammenhange mit seinem Systeme, dass eine solche andere, als sinnliche Anschauung, eine nicht sinnliche oder intellectuelle, schlechterdings ausser unserm Erkenntnissvermögen liege, dass daher der Gebrauch der Kategorieen keineswegs über die Grenze der Erfahrungsgegenstände hinausreichen, dass man das Noumenon nur in negativem Sinne nehmen könne. ² Auf einmal erhält aber dieser Begriff des Noumenon, von dem wir weder hinsichtlich unserer Anschauung noch unseres Denkens sagen können, was es ist, eine positive Bedeutung. „Wenn ich,“ sagt Kant, „alles Denken durch Kategorieen aus einer empirischen Erkenntniss wegnehme, so bleibt gar keine Erkenntniss irgend eines Gegenstandes übrig. Lasse ich aber hingegen alle Anschauung weg, so bleibt doch noch die Form des Denkens, d. i. die Art, dem Mannigfaltigen einer möglichen Anschauung einen Gegenstand zu bestimmen. Daher erstrecken sich die Kategorieen so fern weiter, als die sinnliche Anschauung, weil sie Objecte überhaupt denken, ohne noch auf die besondere Art (der Sinnlichkeit) zu sehen, in der sie gegeben werden mögen.“ Offenbar hat das Ding an sich gegenüber der Sinnlichkeit eine Bedeutung; es ist nicht das, was uns unter den Formen des Raumes und der Zeit erscheint, und was wir unter den Kategorieen denken, sondern das, was das Ding an sich ist, abgesehen von der sinnlichen Anschauungsart des Raumes; es erhält hier die Bedeutung einer Materie oder eines Empfindungs- und Denkstoffes, von dem wir nicht wissen, was er an sich ist. Kant geht nun ungeachtet der Consequenz seines

¹ Kritik der reinen Vernunft. 7. Ausg. S. 223.

² Ebend. S. 224.

Systems, die allein zur Erkenntniss der Realität der Erscheinungswelt führt, weiter, und betrachtet das Ding an sich selbst „nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein durch den reinen Verstand gedachtes Ding.“ Er behauptet, dass der Begriff eines solchen Dinges problematisch, dass er ein Grenzbegriff sei. „Der Begriff eines Noumenon, sagt Kant,¹ d. i. eines Gegenstandes, welcher gar nicht als Gegenstand, sondern als ein Ding an sich selbst lediglich durch einen reinen Verstand gedacht werden soll, ist gar nicht widersprechend. Denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, dass sie die einzig mögliche Art der Anschauung sei. Ferner ist dieser Begriff nothwendig, um die sinnliche Anschauung nicht bis über die Dinge an sich selbst auszudehnen und also, um die objective Gültigkeit der sinnlichen Erkenntniss einzuschränken.“ Er fährt weiter fort:² „Der Begriff eines noumeni, bloss problematisch genommen, bleibt demungeachtet nicht allein zulässig, sondern auch als ein die Sinnlichkeit in Schranken setzender Begriff unvermeidlich. Aber alsdann ist das nicht ein besonderer intelligibler Gegenstand für unsern Verstand, sondern ein Verstand, für den es gehörte, ist selbst ein Problema, nicht discursiv durch Kategorieen, sondern intuitiv in einer nicht sinnlichen Anschauung seinen Gegenstand zu erkennen, als von welchem wir uns nicht die geringste Vorstellung seiner Möglichkeit machen können. Unser Verstand bekommt nun auf diese Weise eine negative Erweiterung, d. i. er wird nicht durch die Sinnlichkeit eingeschränkt, sondern schränkt vielmehr dieselbe ein, dadurch, dass er Dinge an sich selbst (nicht als Erscheinung betrachtet) noumena nennt. Aber er setzt sich auch sofort selbst Grenzen, sie durch keine Kategorieen zu erkennen, mithin sie nur unter dem Namen eines unbekannten Etwas zu denken.“ Das Noumenon hat nur in so fern einen Sinn, und ist nur in so fern etwas, als es das ist, was ausserhalb der Form unserer sinnlichen Anschauung, das Ansich der sinnlichen Anschauung ist. Das, was ausserhalb der Formen unserer sinnlichen Anschauung liegt, ist aber deshalb nicht unsinnlich, oder übersinnlich, sondern es ist eben derjenige Theil der sinnlichen Anschauung, ohne welchen diese keinen Inhalt erhält, den wir in seinem An sich deshalb nicht erkennen können, und der deshalb für uns ein unbekanntes Etwas ist, weil uns die Formen, unter denen wir ihn anschauen, ursprünglich gegeben sind, weil wir diese nicht abstreifen können. Daraus, dass wir das Ding nur unter den Formen der sinnlichen Anschauung empfinden, anschauen und denken, folgt nicht, dass es ein nicht sinnliches oder übersinnliches Ding ist, sondern nur, dass

¹ Kritik der reinen Vernunft. 7. Ausg. S. 225.

² Ebend. S. 226

der Theil, den wir empfinden, das Mannigfaltige nicht an sich, sondern lediglich unter den Formen des Anschauens und Denkens angeschaut und gedacht werden kann. Das Ding an sich hat also lediglich eine empirische und keine un- oder übersinnliche Bedeutung. Es heisst wohl nichts Anderes, als: Die Welt ist; aber wir können von ihr nur sprechen, wie sie uns subjectiv erscheint, nicht, wie sie objectiv an sich ist. Das Ding an sich ist also für uns allerdings ein Gegenstand der Sinne, aber derjenige, den wir eben nur unter den ursprünglichen subjectiven Formen der Sinne auffassen. „Durch den reinen Verstand gedacht“ als „Nichtgegenstand der Sinne soll es möglich sein,“ weil sich die Kategorieen weiter erstrecken sollen, als alle Anschauungen, da, wenn ich alle Anschauung im Denken hinweglasse, doch noch die Form des Denkens, d. i. die Art, dem Mannigfaltigen einen Gegenstand der Anschauung zu bestimmen, übrig bleibt, weil die Kategorieen Objecte überhaupt denken, ohne noch auf die besondere Art der Sinnlichkeit zu sehen, in welcher sie gegeben werden mögen. Aber die Kategorieen sind ja, wie Kant selbst zeigt, völlig leer, es fehlt ihnen jeder Inhalt ohne die Anschauungen, sie haben gar keine andere Bedeutung, als für Gegenstände der Erfahrung. Sie erstrecken sich also nicht weiter, als die Anschauungen. Die Formen des Denkens, die übrig bleiben sollen, wenn man die Anschauung hinwegnimmt, lassen sich so lange nicht auf Objecte beziehen, denken so lange keine Objecte, als sie nicht mit der Anschauung verbunden sind, die ihnen den Inhalt giebt. Das Ding an sich ist darum nichts anderes, als das Objective in der sinnlichen Anschauung, welches wir deshalb in seinem Ansich nicht bestimmen können, und die zweideutige Auffassung des Dinges an sich als eines nicht sinnlichen Gegenstandes, auf welchen sich der reine Verstand ohne die sinnliche Anschauung beziehen könnte, wenn er ein anderer, als der sinnliche wäre, widerspricht jener von Kant geltend gemachten Ansicht, nach welcher die Kategorieen und Sinnenanschauungsformen lediglich und ausschliesslich nur einen empirischen Gebrauch haben. Die Menschen können nur von der für sie möglichen Anschauung und von dem für sie möglichen Denken sprechen. Was ausserhalb desselben steht, d. h. von menschlicher Anschauung und menschlichem Denken nicht angeschaut und gedacht werden kann, kann nicht als ein Begriff hingestellt werden, der für eine andere Anschauung und einen andern Verstand möglich ist, da wir keine andere Anschauung und kein anderes Denken, als das Menschen Mögliche, kennen. Wäre dieses möglich, so würden alle Denkprincipien der Logik zusammenfallen; denn sie könnten ja für einen andern Verstand, der andere Denkgesetze hat, keine Gültigkeit haben. Wenn wir schlechterdings nur Gegenstände der Erfahrung erkennen können, so können wir nicht Gegenstände

jenseits und über die Erfahrung hinaus als problematische Grenzbegriffe aufstellen und ihnen so eine Art von positiver Bedeutung geben.

Kant hat ferner den Unterschied des Verstandes und der Vernunft nicht genau bestimmt, eben so wenig den Unterschied dessen, was wir Idee oder Vollkommenheitsvorstellung, und was wir empirischen Begriff nennen. Wenn Kant die psychologische Idee von einem Paralogismus der Vernunft ableitet und meint, nm auf das Ich Kategorien anzuwenden und es als Object zu behandeln, müsste es auch empirisch, in einer Anschauung gegeben sein, was doch nicht stattfindet, so müssen wir dagegen einwenden. Es kann hier von keiner äussern, sondern nur von einer innern Anschauung die Rede sein und diese ist wirklich im Acte des Selbstbewusstseins vorhanden; denn das Ich als Denkendes ist Subject und macht sich, in wiefern es sich selbst innerlich denkt und von allem Andern, was es nicht ist, ja vom eigenen Leibe unterscheidet und sich diesem Andern als dem Nichtich entgegensetzt, in der That zum Objecte seiner selbst. Die Antinomien der Kosmologie kommen nur daher, dass wir die Welt einmal vom endlichen Standpunkte eines Sinnenwesens als Welt in der Erscheinung und dann wieder vom Standpunkte der Vernunft als Welt an sich betrachten. Allerdings können wir als Sinnenwesen die Welt nur in der Zeit anfangend und räumlich begrenzt vorstellen, während unsere Vernunft die Welt an sich nur als eine anfangs- und endlose und räumlich unbegrenzte Totalität denken kann. Aehnliches lässt sich auch über die andern Antinomien sagen. Sie schwinden, wenn sie mit der Vernunft tiefer erfasst werden. Gott ist endlich kein leerer Schein eines Ideals, weil die Beweise für sein Dasein von Kant mit Scharfsinn widerlegt worden sind. So wenig man Gott in dem endlichen Begriffe des Verstandes fassen kann, so wenig lässt sich sein Dasein beweisen. Das Begreifende muss das, was es begreift, umfassen; das ist aber bei dem Allumfassen unmöglich. Beweisen heisst zu einem Bedingten eine Bedingung, zu einer Folge einen Grund suchen, die Wahrheit eines Gegenstandes durch die Wahrheit eines andern, in sich und durch sich gewissen darthun. Das ist aber in der Gottesidee deshalb unmöglich, weil Gott selbst nur als die Bedingung aller Bedingungen, der Grund aller Gründe, das in sich und durch sich Seiende, gedacht werden kann, wenn er bewiesen würde, aber eine Bedingung, einen Grund, ein Höheres, als er selbst ist, über sich haben müsste. Die übersinnlichen Ideen sollen, wie Kant meint, nicht constitutive, sondern regulative Principien unserer Erkenntniss sein. Allein dasjenige, dessen Realität durch eine sorgfältige kritische Untersuchung des Geistes als unerkennbar und unbeweisbar erscheint, kann für uns auch nicht als Norm der Auffassung unseres Lebens und der Natur gelten. Ebenso kann auch das nicht praktisch

gefordert und auf diese praktische Forderung die Realität eines Gegenstandes als objectiv gewiss gebaut werden, das man niemals erkennen und von dessen Wirklichkeit man sich auf dem Wege der Erkenntniss weder durch Sinne, noch durch Verstand, noch durch das Erkenntnissvermögen der Vernunft überzeugen kann. Ueber die Sitte, durch die praktische Hinterthüre hineinzulassen, was man durch die theoretische Vorderthüre hinausgejagt, sagt Schiller:

Dacht' ich's doch! Wissen sie nichts Vernünftiges mehr zu erwiedern,
Schieben sie's einem geschwind in das Gewissen hinein.

Das praktische Gesetz soll nicht nur, wie Kant meint, formal, sondern es soll auch material sein, d. h. es soll nicht bloss der Form nach, wie Kant meint, sondern auch der Materie nach den Bestimmungsgrund des Willens enthalten. Ein Princip, das den materialen Bestimmungsgrund enthält, ist noch kein blosses Princip des niederen Begehrungsvermögens; denn es giebt nicht nur eine sinnliche, sondern auch eine moralische, ästhetische, religiöse, intellectuelle Lust. Die aus dem Gefühle der erfüllten Pflicht hervorgehende Lust ist wesentlich eine Folge der Tugend und kann darum auch von ihr nicht getrennt werden. Die Freude, die Seligkeit des Tugendgefühles ist naturgemäss. Den einseitigen Rigorismus der blossen Achtung vor dem Sittengesetze als der reinen sittlichen Triebfeder ohne Lust hat Schiller im Auge, wenn er den Gewissensscrupel sagen lässt:

Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung
Und so wurmt es mir oft, dass ich nicht tugendhaft bin —

und darauf erwiedert:

Da ist kein anderer Rath, du musst suchen sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann thun, was die Pflicht dir gebet.

Das Sittengesetz: Sei so gesinnt und handle so, dass die oberste Maxime deines Handelns eine für alle Vernunftwesen geltende ist — genügt nicht. Denn immer fehlt es dem Princip am Inhalte und es entsteht die Frage: Wie muss die Gesinnung und das Handeln beschaffen sein, dass die Maxime für alle Vernunftwesen gelten kann? Mit dem blossen „Sollen“ der praktischen Vernunft ist das Können nicht dargethan; es muss im Gegentheile die Gewissheit des Könnens dem Sollen vorausgehen. Unsere Freiheit kann nicht aus dem Moralgeseze, sondern das Moralgesez muss aus der Freiheit unseres Willens abgeleitet werden. Wenn die Vernunft das vollendete Gut, die Harmonie der Tugend und des Glückes, verlangt, so kann damit nur jenes Glück verstanden werden, das mit der Tugend unzertrennlich verbunden ist, die aus der Tugend hervorgehende innere Seligkeit. Würde man auch das äussere Glück verlangen, so machte man die Tugend von einem äussern

Zwecke abhängig und sie würde aufhören Tugend zu sein. Das, was das Sittengesetz von dem Menschen verlangt, muss von ihm in diesem Leben erstrebt werden können; sonst wäre die Forderung des Gesetzes eine thörichte. Man kann also auf einen angeblichen Zwiespalt zwischen Tugend und Glück, der nicht zu erweisen ist, unmöglich die Forderung Gottes und der Unsterblichkeit bauen, deren Realität man nicht einmal theoretisch erkennen kann. Man soll die Religion auf die Moral bauen. Wenn aber die Pflicht ihrer selbst wegen geübt werden soll und das Sittengesetz durch die reine Vernunft aufgestellt und das ganze sittliche Verhalten aus jenem entwickelt wird, so hat die Religion nur für die Schwachen eine Bedeutung, die ihrer als einer Krücke bedürfen, um damit gehen zu können. Wir sehen schliesslich nicht ein, wie man die durch eine ganz und gar unerkennbare und unerweisbare und bloss vom sittlichen Vernunftglauben angeblich geforderte übersinnliche Welt und die allein erkennbare Erfahrungswelt der Sinnengegenstände entstehende Kluft durch die Zwecke als Gegenstände der Lust, welche von der Kritik der Urtheilskraft untersucht werden, irgendwie ausfüllen könnte. Entweder entstehen die Zwecke durch Beziehung der Natur auf das Subject, oder das Subject legt die Zwecke in die Natur hinein. Niemals sind wir, die innere Zweckmässigkeit der Natur als eine objective nachzuweisen, im Stande. Wenn das Schöne zum Symbol des Guten gemacht wird, so sucht man in unhaltbarer Weise in der Moral die Grundlage der Aesthetik, da doch ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Guten und Schönen ist, weil dieses ein uninteressirtes Wohlgefallen hervorruft, rein durch sich selbst, jenes dagegen immer nur mit Beziehung auf den Willen gefällt und unser Interesse erweckt.

§. 29. Karl Leonhard Reinhold.¹

Von den Kantianern ist Karl Leonhard Reinhold (geb. 1758, gest. 1823) hervorzuheben. Er wollte in seinem Hauptwerke¹ die Hauptresultate des Kant'schen Systems, Unerkennbarkeit des Dinges an sich und die in uns a priori liegenden Principien aller Erkenntniss, darthun. Es sind, sagt Reinhold in seiner Grundlegenden Elementarphilosophie, Vorstellungen in uns. Alle unsere Erkenntnisse sind Vorstellungen. Die Vorstellungen setzen in uns ein Vorstellungsvermögen voraus. Dies ist das Grund- und Hauptvermögen alles Erkennens, aus welchem die von Kant unterschiedenen Erkenntnissvermögen der Sinnlichkeit und

¹ Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. Prag und Jena, 1789: 8. N. A. 1795.

des Verstandes abzuleiten sind. Alle unsere Erkenntnisse werden durch die Thatsache des Bewusstseins möglich. Der Satz des Bewusstseins lautet: Die Vorstellung wird im Bewusstsein vom Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden. Das Vorstellende ist das Subject, das Vorgestellte das Object und von beiden ist die Vorstellung unterschieden. Sie hat eine doppelte Beziehung 1) auf das Subject, 2) auf das Object. Die Beziehung auf das Object giebt den Stoff, das Mannigfaltige der Erkenntniss, die Beziehung der Vorstellung auf das Subject die Einheit, die Ordnung des Erkenntnisstoffes. Der Stoff kommt vom Object und ist gegeben, die Form ist vom Subjecte hinzugehan. Das Vorstellungsvermögen ist die innere Bedingung der Vorstellungen, es ist die Fähigkeit, Vorstellungen hervorzubringen. Die äusseren Bedingungen der Vorstellungen sind das vorstellende Subject und das vorgestellte Object. Da die Vorstellung eine doppelte Beziehung, eine Beziehung nämlich zum Subject und eine zum Object hat, so muss auch das Vorstellungsvermögen zwei verschiedene, dem Subjecte und Objecte zugewendete Seiten haben. Das Vorstellungsvermögen verhält sich dem Stoffe gegenüber leidend; es ist das Vermögen, vom Stoffe afficirt zu werden, das Mannigfaltige des Stoffes zu empfangen. Nach dieser Seite ist das Vorstellungsvermögen Receptivität oder Sinnlichkeit. Das Vorstellungsvermögen in seiner Beziehung zum Subjecte ist das Vermögen, dem Stoffe der Erkenntniss die Form zu geben, ihn auf die Einheit und Ordnung zurückzuführen. Es ist die Spontaneität oder der Verstand. Die Vorstellungen der Formen des Vorstellungsvermögens enthalten einen reinen Stoff, einen Stoff a priori, sie sind darum reine oder aprioristische Vorstellungen; die Vorstellungen des auch nach seiner Beschaffenheit bestimmten Stoffes geben den empirischen oder Erfahrungsstoff und sind empirische oder aposterioristische Vorstellungen. Die Vorstellung kommt nur im Bewusstsein zu Stande. Es giebt darum keine unbewussten Vorstellungen, keine Vorstellungen ausserhalb des Bewusstseins. Das Bewusstsein der Vorstellung ist das klare Bewusstsein. Das Bewusstsein ist dunkel als blosses Besitzen der Vorstellung. Vom klaren Bewusstsein der Vorstellung ist das Selbstbewusstsein zu unterscheiden, in diesem ist das Vorstellende oder das Subject auch zugleich das Vorgestellte oder das Object. Ausser dem klaren Bewusstsein und dem Selbstbewusstsein ist die dritte Art des Bewusstseins die Erkenntniss. Der Satz der Erkenntniss ist: Der Gegenstand wird von der vorgestellten Vorstellung (klares Bewusstsein) und dem vorgestellten Subjecte (Selbstbewusstsein) unterschieden. Die Erkenntniss ist die höchste Aeusserung des Erkenntnisvermögens. Ihr Gegenstand muss aber immer ein bloss und zwar schon früher Vorgestelltes sein. Das Erkenntnisvermögen ist das Vermögen der Anschauungen als Sinnlich-

keit, der Begriffe als Verstand. Auf diese Theorie baut Reinhold weiterhin die Hauptsätze der Kant'schen Kritik der reinen Vernunft.

Es war ein Fortschritt in der Kritik des Erkenntnisvermögens, die zwei von Kant von vornherein völlig getrennten Stämme des Erkenntnisvermögens auf eine gemeinschaftliche einheitliche Wurzel, das Vorstellungsvermögen, zurückzuführen und dieses nach der receptiven und spontanen Seite zu unterscheiden. Im Uebrigen theilt Reinhold's Theorie, die in der Hauptsache nicht producirend, sondern nur nachbildend ist, die bereits an der Kantischen Philosophie gerügten Mängel. Im Bewusstseinsatz wird übrigens nur das Subject und Object und nicht die Vorstellung von beiden unterschieden. Denn es gehört zum Wesen des Subjects, dass es vorstellend sei, die Vorstellungen habe. Das Vorstellen ist nur die Thätigkeit des Subjects, ohne welche das Subject nicht Subject ist. Das Subject erkennt das Object dadurch, dass es dasselbe vorstellt, es erkennt sich als Subject dadurch, dass es sich als Subject, vom Object verschieden, vorstellt. Die Vorstellung kann nicht vom Subjecte getrennt werden, weil sie zu dessen Wesen gehört und das Subject nicht mehr Subject ist, wenn es nichts vorstellt. Die Vorstellung ist nicht das vom Sub- und Objecte getrennte, zwischen beiden befindliche Mittlere, sondern sie geht allein vom Subjecte aus, ist ein Act des Subjects. Die doppelte Beziehung der Vorstellung ist also eigentlich die doppelte Beziehung des Subjectes oder des Vorstellenden, einmal auf sich selbst und dann auf das Object. Man kann mit Reinhold nicht klares Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Erkenntnis als Kraftäusserungen des Vorstellungsvermögens unterscheiden. Das klare Bewusstsein bezieht sich nur auf die Beschaffenheit des Bewusstseins, nicht auf dasjenige, dessen man sich bewusst ist, das Selbstbewusstsein dagegen auf das Subject, welches man zum Objecte des Erkennens macht. In der Erkenntnis soll nun der vorgestellte Gegenstand sowohl von der vorgestellten Vorstellung, als auch von dem vorgestellten Vorstellenden unterschieden werden. Dabei bemerkt aber Reinhold, dass der Gegenstand dieser höchsten Kraftäusserung des Vorstellungsvermögens ein bloss und zwar schon früher Vorgestelltes sei. Wie sollten wir in der Erkenntnis den vorgestellten Gegenstand von dem vorgestellten Vorstellenden und von der vorgestellten Vorstellung unterscheiden können, wenn er selbst ein bloss Vorgestelltes ist? In diesem Falle ist er als bloss und zwar schon Vorgestelltes in der That nichts Anderes, als wieder eine vorgestellte Vorstellung. Wie sollen wir aber den Gegenstand, der nur eine vorgestellte Vorstellung ist, von der vorgestellten Vorstellung und von dem vorgestellten Vorstellenden unterscheiden? Dies ist wohl gegenüber dem Vorstellenden, aber nicht gegenüber der Vorstellung möglich. Die Vorstellung ist uns das Object, da wir über

die Vorstellung nicht hinauskommen. Reinhold selbst war mehr eine receptive, als spontane Natur, er suchte und nahm verschiedene Principien an, ging später zu Fichte und Bardili über.

Man bekämpfte die Kantische Philosophie hinsichtlich des reinen negativen Resultates, zu welchem sie durch die Kritik der menschlichen Erkenntnissprincipien gelangte, und man baute anderseits auf ihren philosophischen Keimen weiter fort.

Von einem ganz andern Standpunkte, als Kant, in polemischer Stellung gegen ihn, trat die Gefühls- und Glaubensphilosophie auf. Sie wurde von Jacobi begründet.

§. 30. Fried. Heinr. Jacobi.

Friedrich Heinrich Jacobi (geb. 1743, gest. 1819), welchem Johann Georg Hamann und Johann Gottfried v. Herder vorarbeiteten, sucht in seiner Schrift über Spinoza¹ nachzuweisen, dass Spinoza's Philosophie Atheismus und Fatalismus sei, dass jede philosophische Demonstration zu Atheismus und Fatalismus komme, und dass man daher den Glauben an übersinnliche Ideen als ein berechtigtes Element der Erkenntniss anerkennen müsse. Weil Spinoza Gott nicht persönlich auffasst, weil er ihm Verstand, Willen und Persönlichkeit abspricht, weil er den menschlichen Willen als unfrei hinstellt, wird ihm Atheismus und Fatalismus vorgeworfen. Aber auch jede Philosophie, die ihren übersinnlichen Gegenstand begreifen und beweisen will, muss nothwendig mit diesem angedeuteten Charakter der Spinozistischen Philosophie schliessen. Was heisst begreifen und beweisen? Einen Gegenstand auf seine Ursachen zurückführen, aus diesen herleiten. Der Gegenstand ist bedingt. Man sucht zu ihm die Bedingungen. Ein Gegenstand ist uns nicht unmittelbar gewiss, man will ihn vermitteln, sucht zu ihm vermittelnde Medien. Muss aber in diesem Falle der Grund, die Bedingung, die Vermittlung nicht höher stehen, als das, was begründet, bedingt, vermittelt werden soll? Gott ist die höchste Vollkommenheit, das Unbedingte, das Unendliche, er selbst muss also der letzte Grund, die letzte Bedingung, das Unmittelbare selbst sein. Sucht man zu diesem eine Bedingung, einen Grund, eine Vermittlung, so steht diese höher, als Gott; denn Gott wird dadurch zum Bedingten, Begründeten, Vermittelten, Demonstrirten gemacht, über dem nothwendig die

¹ Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Moses Mendelssohn. Breslau, 1785. 8. 2. Ausg. mit Zusätzen. 1786. 3. vermehrte Ausg. 1789. Wider Mendelssohns Beschuldigungen, betreffend die Lehre des Spinoza. Leipzig, 1786. 8.

Bedingung, die Begründung oder Vermittlung, der Begriff oder Beweis stehen muss. Nur solches lässt sich begreifen und beweisen, das in der endlichen Reihe der Bedingung oder Ursache und des Bedingten oder der Wirkung steht. Wenn man diese Reihe auf Gott anwenden will, so verendlicht man ihn, ein Beweisen und Begreifen desselben erscheint und der Atheismus ist im Interesse der Wissenschaft. Es bleibt dem beweisen und begreifen wollenden Verstande nichts, als die materielle Natur. Die Vernunft läugnet die Natur und macht sich zu Gott. Der Verstand läugnet den Geist und macht die Materie zu Gott. Da wir aber immer und immer wieder den unabwendbaren Drang nach der Erkenntniss der übersinnlichen Ideen, Gottes, der Freiheit und Unsterblichkeit, haben, und weder der Verstand allein noch die Vernunft allein helfen, so kann uns nur die dritte Erkenntnissart zum Ziele führen. Diese ist der Glaube an die höchste unmittelbare Gewissheit, an eine solche, welche nicht wieder eine andere Gewissheit erfordert, um Gewissheit zu sein. Wir erkennen das Sinnliche als real oder wirklich unmittelbar, weil wir an diese Realität glauben, ebenso das Uebersinnliche, weil wir an das sich uns unabweislich aufdrängende Uebersinnliche glauben. Dieses Glauben wird nun in einer zweiten Schrift¹ seinem Princip nach näher untersucht. Das Princip des Glaubens ist das Princip nicht eines vermittelten, sondern eines unmittelbaren Wissens. Es ist dieser Glaube kein Auctoritätsglaube; denn hier entscheidet nicht das Ansehen oder der Ausspruch eines Dritten, sondern lediglich die innere Nöthigung. Es ist eben so wenig, was wir glauben, als eine Einbildung zu bezeichnen; denn wir können uns alles Mögliche einbilden. Hier aber, bei den Gegenständen einer übersinnlichen Welt, werden wir durch unser eigenes Gefühl zum Glauben genöthigt. Jacobi nennt dieses Glaubensorgan in uns, das uns die Gewissheit der übersinnlichen Idee giebt, bald innern Sinn, bald Glaubenskraft, bald Geistesgefühl, bald Vernunft im Gegensatze zur Sinnlichkeit und zum reflectirenden, empirisch thätigen Verstande. Die Erkenntniss dieses Organs ist ihm die rationale Anschauung, das unmittelbare Wissen. Der demonstrirende oder durch Vermittlung erkennende Verstand kann eben so wenig das auf die unmittelbare Sinnesanschauung gegründete Fürwahrhalten der Realität der äussern Welt widerlegen, als er das Fürwahrhalten der innern oder Vernunftanschauung in Bezug auf die übersinnliche Welt zu widerlegen im Stande ist. Jacobi hat keinen adäquaten Ausdruck für die Erfassung des den Sinnen Unerreichbaren durch das „überschwängliche Gefühl.“ Das innere Gefühlsvermögen ist das höchste

¹ David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus, ein Gespräch. Breslau, 1787. 8.

Vermögen und mit der Vernunft identisch. Es giebt keine Berufung auf ein Höheres, als auf das Gefühl des Geistes. Ueber seine Stellung zu Kant spricht sich Jacobi theils in der genannten zweiten Schrift, theils in einer besondern Abhandlung¹ aus. Er bekämpft Kant's Ansicht von der Apriorität des Raumes und der Zeit; er verwirft die Unterscheidung des Dinges in der Erscheinung und des Dinges an sich, nach welcher zuletzt alles Erkennen am consequentesten subjectiv und nichts als Idealismus ist, und vom idealistischen Standpunkte doch inconsequent ein Etwas bleibt, das für uns ewig unbekannt und unerkennbar ist. Am meisten sagt ihm Kant's Kritik des Verstandes zu, nach welcher dieses Organ, die übersinnlichen Ideen zu erkennen, nicht im Stande ist, und seine ins Unendliche erweiterten Kategorieen als Einbildungen hinweggeräumt werden. Nur darin ist Jacobi mit Kant nicht einverstanden, dass dieser der Vernunft die Fähigkeit, die objective Realität der Ideen zu erkennen, abspricht. Auch wird an Kant getadelt, dass er praktisch beweisen wolle, was er als theoretisch unbeweisbar erkennt, da das Beweisen des Uebersinnlichen als unmöglich und zugleich unnöthig erscheinen müsse. Er lobt endlich an Kant, dass er die Ideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit im Sinne des gesunden Menschenverstandes und der Religion nimmt, und tritt daher noch schärfer gegen die Fichte'sche und Schelling'sche Philosophie² auf. Die erstere wird von ihm die leibliche, die andere die zweite Tochter der kritischen Philosophie genannt. An der ersten wird getadelt, dass sie die moralische Weltordnung zu Gott mache, an der zweiten, dass sie den Unterschied der Natur- und Moralphilosophie, der Nothwendigkeit und Freiheit aufhebe, nichts Höheres als die Natur erkenne und einen Idealmaterialismus lehre. Jacobi philosophirte nicht systematisch, nicht streng wissenschaftlich. Form und Inhalt waren Bruchstücke, Anfänge ohne Vollendung. An die Stelle des Systems traten Briefe, Gespräche, ja selbst Romane.³

Man kann dem Spinoza nicht, wie Jacobi thut, Atheismus vorwerfen, viel eher Akosmismus, da jener Alles nur zur Modification

¹ Ueber das Unternehmen des Criticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen und der Philosophie überhaupt eine Absicht zu geben. Hamb. 1801. 8; (Auch in Reinhold's Beiträgen. H. 3 Nr. 1.)

² Drei Briefe über die Schelling'sche Philosophie bei Köppen, Lehre Schelling's. Hamb. 1803. 8. Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Leipzig, 1811. 8.

³ So auch Woldemar, eine Seltenheit aus der Naturgeschichte, philosophischer Roman. Flensb. 1779 (zuerst unter dem Titel: Liebe und Freundschaft im deutschen Merkur, 1777). Eduard Allwill's Briefsammlung mit einer Zugabe von eigenen Briefen. Königsb. 1792. 8. u. s. w.

einer und derselben Substanz nach gewissen Attributen macht und ihm Gott die einzige Substanz ist. So sagt Spinoza: „Ausser Gott kann es keine Substanz geben und keine begriffen werden“¹ und: „Was ist, ist in Gott und nichts ist ohne Gott und kann ohne ihn begriffen werden“.² Allerdings spricht er sich gegen die menschliche Vorstellung von Gott aus, wenn er sagt: „Es giebt Leute, welche einen Gott gleich dem Menschen dichten, bestehend aus Leib und Seele und den Leidenschaften unterworfen“³ u. s. w. Es handelt sich beim Atheismus nicht um die Längnung einer gewissen religiösen Vorstellung von Gott, sondern um die Idee Gott überhaupt. Diese Idee läugnet aber Spinoza nicht, sondern macht sie im Gegentheile zur Grundlage seines ganzen Systems. Dass Spinoza die Lehre vom Fatum verwirft, zeigt am deutlichsten der fünfte, von der menschlichen Freiheit handelnde Theil seiner Lehre. Man kann aber auch eben so wenig mit Jacobi behaupten, dass die begreifen und beweisen wollende Philosophie zum Atheismus führt. Cartesius und die Cartesianer, ferner Locke, Spinoza, Leibniz, Wolff, Berkeley wollten auf dem Wege der Demonstration zu Gott kommen und kamen in ihrem Systeme zu Gott, auch haben die meisten Philosophen, welche den demonstirenden Weg in der Philosophie einschlugen, die Freiheit des Willens gelehrt. Der Glaube ist ein Fürwahrhalten aus bloss subjectiven Gründen. Seine Ueberzeugungskraft kann also unmöglich stärker sein, als die aus objectiven Gründen hervorgehende Wissenschaft. Wenn deshalb die Demonstration in übersinnlichen Dingen verworfen werden soll, weil der Grund oder die Begründung höher oder vollkommener sein muss, als der zu begründende oder zu beweisende Gott, so hat ja auch die aus dem Gefühl hervorgehen sollende Glaubensüberzeugung Jacobi's ihren Grund und fällt in den nämlichen Fehler, den sie der Demonstration vorwirft. Die Demonstration vermittelt, begründet, beweist durch den Verstand, die Glaubensphilosophie durch das Gefühl. Das Letztere ist noch viel gewagter und weniger haltbar, weil man sich mit dem Gefühle alles Mögliche, auch das Abenteuerlichste von Gott vorstellen kann, und wenn dazu nichts als das Gefühl, das Glaubensorgan, die Glaubenskraft gehört, für wahr halten kann. Das Princip des Denkens ist das Princip der Wissenschaft, weil man nur durch den Begriff etwas erkennen, also wissen kann. Das Gefühl ist nur eine Stimmung unseres Lebens. Durch Stimmungen, wenn sie auch noch so erhebend sind, kommt man zu keinem Begriffe, darum auch zu keiner Erkenntniss, zu

¹ Spinoza, Ethica, P. I, propos. XIV.

² Ebend. propos. XV.

³ Ebend. propos. XV, Schol.

keinem Wissen. Jacobi selbst betrachtet Verstand und Herz als unvereinbare Gegensätze. Das Licht, das er im Herzen hat, erlischt ihm nach seinem eigenen Geständnisse, wenn er es in den Verstand bringt. Was sollen wir aber mit etwas anfangen, das uns, wenn wir glauben, es sei hell, augenblicklich dunkel und nichts wird, wenn wir es denken? Denn dies thun wir doch, wenn wir es in den Verstand bringen. Jacobi will statt des durch den Beweis vermittelten Wissens Gottes das unmittelbare Wissen. Allein ist dies angebliche unmittelbare Wissen nicht auch ein vermitteltes? Was der Verstand durch den Beweis vermittelt, vermittelt Jacobi durch einen viel unsichereren und gefährlicheren Vermittler, das Gefühl. Das Gefühl ist das Princip aller Schwärmerei und alles Fanatismus und nichts führt mehr zu subjectiven Vorstellungen des Irrwahns, der Schwärmerei und des Fanatismus als gerade dieses Princip. Das „überschwängliche Gefühl“ ist das Lösungswort jeder Caricatur der übersinnlichen Welt. Ein solcher Gefühls-glaube ist noch schlimmer daran, als der Auctoritätsglaube; denn dieser hält sich doch noch an die Gründe berühmter Denker in der Geschichte, jener hat keinen Grund, als den seiner individuellen Stimmung und Einbildung.

§. 31. Jacob Friedrich Fries.

Fries suchte Jacobi mit Kant zu vermitteln.

Jacob Friedrich Fries (geb. 1773, gest. 1843) findet in seinen Werken¹ das Hauptverdienst Kant's in der subjectiven Richtung seiner Philosophie und suchte darum dem philosophischen Forschen eine anthropologische Grundlage zu geben. Wir haben es nur mit der Zergliederung unserer Gedanken und nicht mit den Dingen zu thun. Wir untersuchen, was im Erkenntnissvermögen enthalten ist. Fries bezeichnet Kant's Aufgabe als die der empirischen Philosophie. Das einzige Mittel zu ihrer Lösung ist Selbstbeobachtung. Nicht, was die Dinge sind, untersucht unsere Vernunft, sondern nur, ob sie von Dingen weiss. Wir untersuchen a posteriori, wie wir a priori erkennen. Kant will die transcendente Wahrheit, er will das Verhältniss des Gegenstandes und der Vorstellung bestimmen, worüber wir nie etwas Gewisses sagen können, weil wir nur unsere Gedanken in uns haben und über diese nicht hinausgehen können. Die Kritik der Vernunft muss eine anthropologische (Anthropologismus), nicht eine transcendente sein. Diese Kritik findet durch den Verstand statt, welchen Fries dem Sinn, der

¹ Neue Kritik der Vernunft. Heidelberg, 1807. 3 Bde. 8. Handbuch der psychischen Anthropologie. Jena, 1820 u. 1821, 2 Bde. 8. u. s. w.

Vernunft, dem Gefühl entgegengesetzt. Der Verstand ist nämlich das Reflexionsvermögen oder das Vermögen, seine Aufmerksamkeit willkürlich zu bestimmen, unsere Thätigkeit willkürlich auf den in uns vorhandenen Gedankeninhalt zu richten. Was synthetisch im Geiste liegt, analysirt der Verstand durch das Urtheil. Der Gedankeninhalt ist dem Verstande gegeben, er formt ihn nur, macht keinen neuen Inhalt. Die Reflexionsphilosophie — und es giebt keine andere — wiederholt nur, was im Geiste vorhanden ist. In uns sind nur gewisse Erkenntnisse unmittelbar vorhanden (eigentliche Principien aller Erkenntniss). Die unmittelbar gewissen Erkenntnisse bedürfen keines Beweises, sie stehen dem Beweisbaren entgegen.

Die unmittelbaren Erkenntnisse enthalten nichts als Wahrheit. Die Wahrheit ist aber keine transcendente, sondern eine empirische. Es handelt sich lediglich darum, ob die Erkenntniss in der Vernunft als eine unmittelbare vorhanden ist oder bei mittelbaren Erkenntnissen, ob sie mit unmittelbaren übereinstimmen. Die unmittelbar gewissen Erkenntnisse werden nur subjectiv begründet entweder dadurch, dass wir der unmittelbaren Erkenntniss selbst unmittelbar bewusst werden, oder wir müssen mittelst unseres Verstandes, unserer Reflexion Urtheile bilden, um durch sie die unmittelbare Erkenntniss zu gewinnen. Die unmittelbare Erkenntniss der ersten Art ist die Anschauung. Das subjective Begründen ist hier das blosse Aufzeigen dieser unmittelbaren Erkenntniss in uns. Man nennt dieses Aufzeigen oder Nachweisen in uns oder dieses subjective Begründen Demonstration. Dies ist Sache der Mathematik. Haben wir aber solche Erkenntnisse in uns, die zwar unmittelbar gewiss sind, welche aber erst durch Reflexion über das Wesen der Vernunft in uns zum Bewusstsein kommen, so sind die Urtheile, durch welche wir zu diesen Erkenntnissen kommen, philosophische Urtheile und die so aufgefundenen Erkenntnisse philosophische. Dieses Nachweisen unmittelbar gewisser Erkenntnisse in der Vernunft ist die Deduction. Fries will die Jacobische Glaubensphilosophie wissenschaftlich durch die Deduction begründen. In der Philosophie ist die Deduction Bedürfniss, weil ihr diese das einzige Mittel ist, die unmittelbare Erkenntniss aufzufinden, während die Mathematik nicht nur deducirt, sondern auch demonstriert. Im Erkennen zeigt sich eine erregbare Selbstthätigkeit des Gemüthes. Die Erregbarkeit ist der Sinn. Der Sinn hat Empfindungen, als äusserer Sinn Empfindungen von Qualitäten räumlich existirender Dinge, als innerer von eigenen Zuständen und Thätigkeiten. Wir bringen das Empfundene durch die Anschauung zur Einheit. Im Sinne sind die immanenten Formen oder Formen a priori Raum und Zeit. Das Angesehene erkennen wir durch das Urtheil. Die Urtheile sind nur durch Anwendung der unserem

Geiste immanenten oder aprioristischen Kategorieen möglich. Die Kategorieen müssen mit den Wahrnehmungen als reine Zeitbestimmungen (Kant'sche Schemata) verbunden werden, damit wir die Erkenntniss der Erfahrung erhalten. Solche Erfahrungsurtheile, die sich auf den äussern und innern Sinn stützen, haben allein objective Gültigkeit und geben uns das (historische) Wissen. Raum und Zeit kommen nicht von den Dingen und ihrer Einwirkung, sondern liegen lediglich in unserm Geiste. Unser Wissen kann sich also nur auf die Erscheinung, nicht auf das Wesen der Dinge beziehen. Die Gegenstände des Wissens sind den Formen des Raumes und der Zeit unterworfen, also mathematischen Formen. Sie sind Grössen. Ueber jede Grösse kann man ins Endlose hinausgehen, sie sind keine vollendete Totalität. Die Gegenstände des Wissens haben also den Charakter der Unvollendbarkeit. Es zeigt sich als eine keines Beweises bedürftige unmittelbare Wahrheit in unserer Vernunft das Bedürfniss nach einem Sein an sich, die Vernunft muss also über das hinaus, was kein Sein an sich ist und kein Sein an sich sein kann. Indem die Vernunft über alles Sinnliche und Mathematische hinausgeht, erkennt sie das Sein an sich an und wird desselben in den Ideen bewusst. Das An-sich ist das wahre, ewige Wesen der Gegenstände. Die Anschauungen und von ihnen abhängigen Begriffe gehen aus der Erregbarkeit, die Ideen aus der Selbstthätigkeit des Geistes hervor. Die Ideen haben einen negativen Charakter. Die Ideen sagen nur, was das wahre Wesen der Dinge nicht ist. Die Vernunft gewinnt das Absolute oder Vollendete, indem sie die Schranken der durch die Kategorieen gegebenen Zeitbestimmungen aufhebt. Wir erhalten also zwei Ansichten der Welt, die höhere ideale und die empirisch-mathematische. Die empirisch-mathematische stützt sich auf das empirisch-mathematische Wissen, die ideale auf das aus einem Vernunftbedürfniss hervorgegangene Glauben. Was wir erfahren und wissen, ist Erscheinung, was wir glauben, ist das Wesen der Erscheinung. Die Ideen sind das durch die Erfahrung nicht Gegebene, das nicht Wirkliche, sie sind, was (nur) sein soll, Zwecke. Das Reich der Ideen ist das Reich der Zwecke. Die Ideen: Gott, Unsterblichkeit, Freiheit, als solche Vernunftzwecke, lassen sich durch Deduction in der Vernunft nachweisen, aber niemals beweisen. Das, was in der Erfahrung nicht gegeben, nicht wirklich ist und sich uns doch als Vernunftbedürfniss aufdrängt, glauben wir. Die Ideen werden nicht gewusst, sondern geglaubt. Das Anerkennen des Unendlichen im Endlichen ist die Ahnung, die sich in der ästhetisch-religiösen Betrachtung der Welt zeigt. Die Summe des Anthropologismus wird von Fries so ausgesprochen: Von Erscheinungen wissen wir, an das wahre Wesen der Dinge glauben wir, das Ewige im Endlichen ahnen

wir.¹ — Es ist schon von vornherein ein vergebliches Streben, Antipoden, wie Kant und Jacobi, zu vereinigen. Jener hat eine Verstandes- und Vernunftphilosophie, ein System des Criticismus, will die Wissenschaft auf das Erkennen stützen, nimmt die Apriorität des Raumes und der Zeit und der Kategorieen an, findet mit dem theoretischen Erkenntnissvermögen nur eine sinnliche Welt der Erfahrung und bezeichnet die übersinnliche Welt als unerkennbar; dieser (Jacobi) hat eine Gemüths- und Gefühlsphilosophie, ein System des Dogmatismus, wenn man seine „Rhapsodien im „Heuschreckengange““ System nennen kann, will alle übersinnlichen Ideen auf das Gefühl bauen, verwirft die Apriorität des Raumes und der Zeit und der Kategorieen, findet im unmittelbaren Wissen eine übersinnliche Welt, die ihm so gewiss ist, als nur die sinnliche gewiss sein kann. Solche Gegenfüßler lassen sich nur äusserlich combiniren, nie aber innerlich verbinden, weil Principien und Resultate entgegengesetzt sind.

Fries' Philosophie neigt aber immer mehr zu Kant, als zu Jacobi hin. Sie ist die auf die Anthropologie gebaute Kant'sche Kritik der reinen Vernunft mit dem Streben, die von Kant als theoretisch unerkennbar bezeichnete Welt der übersinnlichen Ideen auch theoretisch zu begründen. In diesem letzten Streben stimmt er mit Jacobi überein und auch darin, dass ihm die Art dieses Erkennens der Glaube ist. An die Stelle des blossen Gefühls, inneren Sinnes, tritt bei Fries die Deduction durch die Reflexion des Verstandes. Der Verstand ist aber nach Fries an den im Menschen vorhandenen Gedankeninhalt gebunden. Die Reflexionsphilosophie wiederholt nur, was im Geiste vorhanden ist. Der subjective Verstand kann also nur das deduciren, was in der subjectiven Vernunft liegt. Er kann über diesen Inhalt nicht hinaus, also immer nur etwas als subjective Wahrheit, nicht aber als objective deduciren. Ein solcher Subjectivismus muss sich zuletzt mit Wahrscheinlichkeit begnügen. Sagt doch Fries selbst, „es sei eigentlich nur wahrscheinlich, dass es sich in der Vernunft des Andern eben so verhalte, wie in unserer“.² Beweisen oder nachweisen bleibt bei ihm immer ein subjectives Begründen. Wenn aber etwas für mich wahr ist, folgt noch lange nicht, dass es für einen Andern wahr ist. Wir sagen: Es ist Etwas eine unmittelbare Erkenntniss in uns, oder sie wird eine solche für uns durch unser Reflexionsvermögen. Aber, was für uns unmittelbare Erkenntniss ist, wird dem Andern erst durch Vermittlung gewiss, und für das, was uns durch Vermittlung zuletzt zur wahren Erkenntniss wird, giebt es dem Andern keine Vermittlung. In der Sinnlichkeit

¹ M. s. Fries: Wissen, Glaube und Ahnung. Jena, 1805. 8.

² Reinhold, Fichte und Schelling. Lpz. 1803. 8. S. 71. 253.

nimmt Fries die Apriorität des Raumes und der Zeit, ebenso der Kategorieen für die Urtheile unseres Erkenntnisvermögens an. Wir haben die Unhaltbarkeit dieser Ansicht bei Kant gezeigt und Fries theilt hier alle von uns gerügten Mängel mit Kant, nur fehlt ihm die Consequenz der Kant'schen Lehre. Während für Kant nur das Ding in der Erscheinung erkennbar ist, giebt sich Fries, der auf diese Unterscheidung ein grosses Gewicht legt, alle Mühe, das unerkennbare Ding an sich zu erkennen. Er hat damit einen Weg eingeschlagen, der an vielen Verirrungen der neuern Philosophie die Schuld trägt. Er stimmt mit Kant überein, dass er nur ein mathematisches und empirisches Wissen, das sich auf die Dinge in der Erscheinung bezieht, annimmt und auf diesem Wege nur zur empirischen Welt gelangt. Wie rettet er die von Kant theoretisch aufgegebenen Idealwelt? Wir erhalten in der empirischen Welt keine Totalität, keine Vollendung, also auch keine durch das empirische Wissen. Wir haben in unserer Vernunft das Bedürfniss nach einem Sein an sich. Wir kennen kein anderes Sein, als das durch unsere Sinne und unsern Verstand erkannte, dieses ist aber ein individuelles und wird durch die Abstraction ein allgemeines. Ohne das Individuelle ist es aber nur in unserm Verstande, nicht an sich. Können wir aber ein Sein an sich mit einem Bedürfnisse, mit dem Bedürfnisse der Vernunft nach Einheit motiviren? Wir bringen in unser Erkennen Einheit durch die Kategorieen, welche Fries selbst annimmt und die nach ihm selbst, sich lediglich auf die Dinge der Erscheinung beziehend, nur ein empirisches Wissen geben. Man kann also mit dem Bedürfnisse nach Einheit das Sein an sich nicht begründen. Die Vernunft soll über „alles Sinnliche und Mathematische“ hinausgehen, um das „Sein an sich“ zu gewinnen. Man wird sich desselben durch die „Ideen“ bewusst. Sie sollen „das wahre ewige Wesen“ der Erscheinungen sein. Sie sollen erhalten werden durch die Selbstthätigkeit des Geistes, welche Raum und Zeit und die Kategorieen aufhebt. Wenn wir aber Raum und Zeit und alle Kategorieen aufheben, haben wir etwas, was sich absolut nicht denken lässt; es ist nicht mehr, wie Fries sagt, das Nichtwirkliche, sondern das Unmögliche. Das Unmögliche kann aber nie das wahre Wesen der Dinge sein, weil es weder für sich, noch für ein Anderes ist, da es nicht nur als das Nichtseiende, sondern als das Nichtseinkönnende gedacht werden muss. Die ideale Welt gegenüber der empirischen wird auf diesem Wege eine reine Unmöglichkeit. Wie kann man in einer solchen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit nachweisen wollen? Der Fehler liegt in der aus der Scheidung der subjectiven Formen und des objectiven Stoffes hervorgehenden Trennung des Dinges in der Erscheinung und des Dinges an sich. Etwas, was logisch unmöglich ist, kann uns nicht als Vernunftbedürfniss er-

scheinen. Der Glaube erhält nach Kant in der sittlichen Natur des Menschen immerhin noch eine stärkere Grundlage, als durch ein Vernunftbedürfniss, das in der angedeuteten Weise befriedigt werden soll. Das Unendliche kann schliesslich nur derjenige anerkennen oder ahnen, der das Unendliche selbst in den drei Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit anerkennt. Negativ ist nach Fries die Idealwelt die Aufhebung der Kategorieen. Eine solche Negation ist aber eine vollständige Unmöglichkeit. Positiv sollen die Ideen das sein, was sein soll, die Vernunftzwecke. Ist aber das, was sein soll? Ist es schon des blossen Sollens wegen? Wird nicht Vieles, was sein sollte, gedacht und ist deshalb doch nicht? Sind die Zwecke etwas an sich oder werden sie nicht vielmehr von uns in die Dinge hineingelegt? Damit, dass man Gott, Freiheit und Unsterblichkeit als Seinsollendes oder Ideale denkt, hat man ihre Realität nicht begründet. Wir kommen auch mit der Fries'schen Philosophie über die von Kant dem Erkenntnisvermögen gezogene Schranke nicht hinaus.

§. 32. Johann Gottlieb Fichte.

Jacobi's Polemik befriedigt eben so wenig, als Fries' Vermittlung. Fichte entwickelte aus der Kantischen Philosophie das, was der Anlage oder dem Keime nach in ihr lag, den subjectiven Idealismus, in seiner Ichphilosophie oder der ältern Wissenschaftslehre.

„Das endliche Vernunftwesen,“ sagt J. G. Fichte (1762—1814), „hat nichts ausser der Erfahrung, diese ist es, die den ganzen Stoff seines Denkens enthält.“ Wie kann sich der Philosoph über die Erfahrung erheben? In der Erfahrung ist das Ding und die Intelligenz „unzertrennlich verbunden.“¹ Der Philosoph kann nun von einem von beiden in der Erfahrung verbundenen, der Intelligenz oder dem Dinge, abstrahiren, d. h. eines von beiden hinwegdenken und sich dadurch über die Erfahrung erheben. Abstrahirt er von der Intelligenz, so erhält er das Ding an sich. Abstrahirt er vom Ding, so erhält er die Intelligenz an sich. Man hat im ersten Falle das Ding an sich, im zweiten die Intelligenz, abstrahirt von ihrem Verhältnisse zur Erfahrung.

¹ Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre in J. G. Fichte's philosoph. Journal. Bd. V, Heft 1, S. 11. Weniger richtig drückt dies Schwegler in seiner Gesch. der Philosophie, 5. Aufl. 1863, S. 184 also aus: „In jeder Erfahrung ist nebeneinander ein Ich und ein Ding, eine Intelligenz und ihr Gegenstand.“ Sie werden nicht „nebeneinander,“ sondern, wie Fichte sagt, mit einander „unzertrennlich verbunden“ in der Erfahrung wahrgenommen.

Im ersten Falle ist das Ding an sich, im zweiten die Intelligenz an sich Grund der Erfahrung. Die Philosophie, welche vom Ding an sich als dem Princip der Erkenntniss ausgeht, ist Dogmatismus, die von der Intelligenz als dem Erkenntnissgrunde ausgehende Philosophie ist der Idealismus. Es sind nur diese zwei Systeme der Philosophie möglich. Der Idealismus macht die Vorstellungen zu Producten der Intelligenz, der Dogmatismus zu Producten eines Dinges an sich. Es ist ein unversöhnbarer Streit zwischen Idealismus und Dogmatismus. Es handelt sich um die Frage, ob der Selbstständigkeit des Ichs die Selbstständigkeit des Dinges oder umgekehrt der Selbstständigkeit des Dinges die des Ichs aufgeopfert werden soll, ob die Intelligenz oder das Ding das Erste, Anfangende, Unabhängige sei. Der Idealismus verdient unbedingt den Vorzug. Die Intelligenz ist eine unmittelbare Thätigkeit unseres Bewusstseins. Das Ding haben wir nicht im Bewusstsein, sondern nur das, was wir empfinden. Die Vorstellungen sind in uns, nicht die Dinge, die Vorstellungen aber kommen vom Vorstellenden, vom Ich. Der Dogmatismus muss ein Ding an sich als Erklärungsgrund der Vorstellungen voraussetzen, und doch ist in unserem Bewusstsein dieses Ding an sich nicht. Das Ding an sich wäre ein Sein an sich, Sein kann aber immer wieder nur Sein, nicht aber Vorstellen in mir bewirken. Es ist demnach Alles aus dem Ich, der Intelligenz, abzuleiten und die einzig wahre Philosophie ist der Idealismus.¹ Fichte tadelt an Kant, dass er das theoretische Ich, als von der Aussenwelt afficirt, receptiv und das praktische, als die Aussenwelt frei bestimmend, spontan denkt und damit den Dualismus stehen lässt. Das Ich ist ihm reine Thätigkeit, ausschliesslich praktisch; denn sein so genanntes receptives Verhalten gegenüber den afficirenden Objecten ist ihm ebenfalls Thätigkeit. Es ist das Object eine von der eigenen Thätigkeit, um auf sich zurückzukommen, gesetzte Schranke, Selbstbeschränkung des Ichs, eine verminderte oder beschränkte Thätigkeit. Die Objecte sind Producte der Thätigkeit des Ichs. Das von Kant angenommene, als von der theoretischen Vernunft unerkennbar hingestellte, Ding an sich ist nichts. Fichte macht mit dem Satze Ernst: „Alles, was ist, ist Ich.“ Sehen wir zu, wie er diese Ichlehre (die ältere Wissenschaftslehre) entwickelt.² Wenn wir von

¹ Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre in J. G. Fichte's philosoph. Journal, Bd. 5, H. 1 u. 4, Bd. VI, H. 1, Bd. VII, H. 1.

² M. s. besonders über den Begriff der Wissenschaftslehre, Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen, Weimar, 1794; Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Als Handschrift für seine Zuhörer. Leipzig, 1794. Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschafts-

Wissenschaft sprechen, so ist die erste Frage die: Wie ist die Wissenschaft selbst möglich? Die Wissenschaft, welche diese Frage beantwortet, ist die Wissenschaft von der Wissenschaft überhaupt. Weil ohne eine solche Wissenschaft alle andern Erkenntnisse keine Wissenschaften sein können, ist sie die Wissenschaft schlechthin oder die Wissenschaftslehre. Die Philosophie muss ihre alten Namen, „einer Kennerei, Liebhaberei, eines Dilettantismus aufgeben, welche sie aus übertriebener Bescheidenheit seither geführt hat“¹ und den neuen der Wissenschaftslehre annehmen. Die Sätze einer Wissenschaft sollen gewiss sein. Sind sie nicht gewiss, so müssen sie gewiss gemacht werden. Die Sätze müssen in ein Causalitätsverhältniss gebracht werden, ein Satz muss den andern gewiss machen. Zuletzt aber müssen, wenn eine Wissenschaft möglich sein soll, alle Sätze auf einen Satz zurückgeführt werden, welcher in sich und durch sich gewiss ist, also keines weitem Beweises mehr bedarf, da man beim Beweisen in's Endlose immer wieder einen ungewissen, erst noch gewiss zu machenden Satz voraussetzt. Es müssen alle Sätze der Wissenschaft von einem unmittelbar gewissen obersten Grundsatz abgeleitet werden. Ohne einen solchen ist keine Wissenschaft möglich. Die Wissenschaftslehre hat die Grundsätze aller möglichen Wissenschaften zu erweisen, die in ihnen selbst nicht erwiesen werden können, sie muss die systematische Form für sie begründen. Aber die Wissenschaftslehre ist selbst eine Wissenschaft, sie muss also selbst einen Grundsatz haben, der in ihr keines Erweises mehr bedarf, sondern zum Behuf ihrer Möglichkeit vorausgesetzt wird. Sie muss, da sie für alle Wissenschaften Grundsätze aufstellt, aus ihrem obersten Grundsatz die übrigen herleiten. Zu jedem Satze, also auch zum obersten Grundsatz gehört dasjenige, von dem man etwas gewiss weiss, und das, was man davon weiss. Das erste nennt Fichte den Gehalt (Materie, Inhalt), das zweite die Form des Satzes. In dem Satze: „Gold ist ein Körper“ ist Gold und Körper das, wovon man weiss. Beide sind der Gehalt des Satzes. Dass sie in einer gewissen Rücksicht gleich sind (Gold = Körper) ist das, was man von ihnen weiss, die Form des Satzes.² Subject und Prädicat sind also die Materie, die Copula die Form des Satzes, eben so auch des obersten Grundsatzes. Der erste Satz der Wissenschaftslehre soll unmittelbar und durch sich selbst gewiss sein. Der Gehalt desselben muss seine Form, seine Form den Gehalt bestimmen. Sein Gehalt kann nur zu seiner Form, seine

lehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen, Jena und Leipzig, 1795, 2. Aufl. 1802.

¹ Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre. S. 17.

² Ebend. S. 22.

Form nur zu seinem Gehalte passen. Jede andere Form und jeder andere Gehalt würde den Satz und damit alles Wissen aufheben. Alle andern Sätze müssen entweder der Form oder dem Gehalte nach von dem ersten Satze bedingt sein. Gäbe es Grundsätze, die weder der Form noch dem Gehalte nach von dem ersten bedingt wären, so wären keine Wissenschaftslehre und kein Wissen möglich.

Jeder giebt den Satz: A ist A ($A = A$) als völlig gewiss und ausgemacht zu. Der Satz ist schlechthin, d. i. ohne allen weitem Grund, gewiss. Man sagt damit nicht: A ist; sondern, wenn A ist, so ist es nichts anderes, als eben A . Es bezieht sich der Satz also nicht auf den Gehalt (Materie), sondern auf die Form, auf den nothwendigen Zusammenhang zwischen dem Setzen des A und der daraus folgenden Identität des A . Dieser nothwendige Zusammenhang ist absolut gewiss. Er sei $= X$. Dieser Zusammenhang $= X$ ist im Ich und durch das Ich gesetzt; denn es ist der Satz: Wenn A ist, so ist es $= A$, ein Urtheil und das Urtheilende ist eben das Ich. Es wird gesagt, dass im Ich etwas sei, das sich stets gleich, stets ein und dasselbe sei. Der Satz: $A = A$ ist also nur seinem Gehalte nach bedingt; denn die Gewissheit des X hängt von der Gewissheit des A ab, seiner Form nach unbedingt. Denn das, wovon ich weiss (Materie des Satzes), das A , ist noch nicht gewiss; wohl aber das, was ich von ihm weiss (die Form), die Identität des A . Die Gewissheit des Zusammenhanges in dem Satze: $A = A$ ist im Ich und durch das Ich gesetzt. Ich kann also den Satz $A = A$ in den Satz: Ich $=$ Ich verwandeln. Hier sind Gehalt und Form unbedingt. Denn in dem Satze $A = A$ ist nur der Zusammenhang zwischen Setzen und Sein gewiss, nicht aber das wirkliche Sein des A . Dagegen erhalte ich, wenn ich statt A Ich setze, etwas absolut Gewisses. Alle Thatfachen des empirischen Bewusstseins können nur dadurch erklärt werden, dass, wenn etwas im Ich gesetzt wird, vor Allem das Ich selbst sein muss. Das Ich setzt den Satz: $A = A$. Es ist das Prius aller möglichen Handlungen des Bewusstseins. Das Ich muss sich zuerst selbst setzen, ehe es irgend etwas Anderes setzt. Es setzt sich in dem Satze Ich $=$ Ich oder in dem Satze: Das Ich ist; Ich bin. Ich ist das schlechthin Gesetzte, weil es von nichts Anderem mehr abhängig und alles Andere von ihm abhängig ist. Das Ich setzt sich selbst und ist vermöge dieses blossen Setzens durch sich selbst. Das Ich setzt sein Sein vermöge seines blossen Seins. Das Ich ist hier Handelndes und das Product der Handlung. Das Handelnde ist das Thätige und das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird, die Handlung. In dem Satze: Ich bin oder Ich $=$ Ich oder Ich setzt sich als Ich, sind Handlung und That eines und dasselbe. Es ist dieses Sichsetzen des Ichs die erste Thathandlung des

Bewusstseins, welche allen andern Thätigkeiten des Bewusstseins schlechterdings vorausgehen muss, durch welche alle Thatsachen des Bewusstseins gewiss sind. Es ist ein Satz, der nicht mehr, wie der Satz: $A = A$, dem Gehalt nach bedingt und nur der Form nach unbedingt, sondern dem Gehalt und der Form nach unbedingt ist. Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein (denn es ist ja nur als sich setzend, Sein und Sich-selbst-setzen sind, vom Ich gebraucht, völlig gleich) — ist der Satz, der an die Spitze der Wissenschaftslehre zu stellen ist.

Wird in dem Satze: Ich $=$ Ich, mit welchem die Wissenschaftslehre beginnt, von dem bestimmten Gehalte, also vom Ich abstrahirt und nichts, als die Form, die Form der Folgerung vom Gesetzsein auf das Sein übriggelassen, so erhalten wir den Grundsatz der Identität in der Logik: $A = A$. Abstrahirt man von allem Urtheilen als bestimmtem Handeln und sieht bloss auf die durch jene Form gegebene Handlungsart des menschlichen Geistes, so erhält man die Kategorie der Realität. Das absolute Subject ist das Ich, aus ihm werden alle Kategorieen abgeleitet.

Der Satz — A ist nicht $=$ A ist ebenfalls völlig gewiss und ausgemacht und bedarf keines Beweises. Er ist der Form nach absolut gewiss, unbedingt, dem Gehalte nach bedingt. Er ist dem Gehalte nach bedingt, weil — A das A voraussetzt und ohne das A nicht ist. Die Form der Handlung drückt in diesem Satze schlechthin aus, dass ein Non A nicht A sei. Es ist hier kein Setzen, sondern ein Gegensetzen. Die Materie des Satzes ist Non A. Soll aber ein Non A gesetzt werden, so muss ein A gesetzt sein. Das Entgegensetzen setzt hier ein Setzen voraus. Die Materie des Satzes ist bedingt. Dass man so und nicht anders handelt, d. h. von Non A sagt, dass es nicht $=$ A sei, das Wie ist unbedingt, nicht aber das Was. Non A ist nicht, was A ist. Das ganze Wesen des Non A besteht darin, dass es nicht ist, was A ist. Ich weiss von Non A, dass es das Gegentheil von irgend einem A ist. Was aber das Non A sei, kann ich nur unter der Bedingung wissen, dass ich A kenne. Non A wird nur entgegengesetzt unter der Bedingung, dass man A setzt. Das A Setzende ist das Ich, so ist auch das Non A Setzende das Ich. Das Non A ist im Ich und durch das Ich gesetzt. Ursprünglich ist nichts, als das Ich gesetzt, eine allem Bewusstsein zu Grunde liegende, alles Bewusstsein allein möglich machende Thathandlung. Also kann man auch schlechthin, d. h. absolut, ohne Bedingung nur dem Ich entgegensetzen. Das dem Ich Entgegengesetzte ist das Nicht-Ich. Es ist also ein zweiter absolut gewisser Grundsatz gefunden: Dem Ich wird schlechthin ein Nicht-Ich entgegengesetzt. Der Grundsatz ist der Form nach

unbedingt, dem Gehalte (der Materie) nach bedingt. Denn das Ich setzt das Nicht-Ich voraus. Das Nicht-Ich kann nur gesetzt werden, wenn das Ich gesetzt worden ist. Ich weiss nicht, was das Nicht-Ich ist, wenn ich nicht vorher das Ich kenne. Von allem, was dem Ich zukommt, muss durch die Handlung des Gegensatzes dem Nicht-Ich das Gegentheil zukommen. Abstrahirt man in dem zweiten Grundsatz: Dem Ich wird schlechthin ein Nicht-Ich entgegengesetzt von seinem Gehalte, so erhält man nach der Formel — A nicht = A den Satz des Gegensetzens. Abstrahirt man von der Handlung des Urtheilens und sieht nur auf die Folgerung vom Entgegengesetztsein auf das Nichtsein, so erhält man die Kategorie der Negation. Durch die beiden ersten, seither entwickelten Grundsätze der Wissenschaftslehre, wenn man sie ohne eine nähere Erklärung nimmt, entsteht ein Widerspruch. Wenn das Nicht-Ich gesetzt ist, ist das Ich nicht gesetzt, weil das Nicht-Ich das Gegentheil des Ichs ist. Mit dem Setzen des Nichtichs wird das Ich aufgehoben, und doch ist das Nichtich nur im Bewusstsein, im Ich selbst gesetzt. Denn im Ich und durch das Ich wird das Ich gesetzt und diesem das Nichtich entgegengesetzt. Wenn aber das Nichtich im Ich gesetzt ist, so muss auch das Ich gesetzt sein. Das Ich erscheint also gesetzt und aufgehoben. Das Ich wäre = Nichtich, das A = Nicht A . Dies ist ein Widerspruch, der die Identität unseres Bewusstseins, welche im ersten Grundsatz ausgesprochen worden ist, aufheben würde. Es muss nun ein X gefunden werden, durch welches dieser Widerspruch aufgehoben und die Identität des Bewusstseins gerettet wird. Ich und Nichtich, Sein und Nichtsein, Setzen und Gegensetzen, Realität und Negation sollen im Bewusstsein vereinigt, gleich werden, sie sollen zusammengedacht werden, ohne sich gänzlich aufzuheben. Die Gegensätze, welche vereinigt werden sollen, sind im Ich und durch das Ich gesetzt, sie sind im Ich als Bewusstsein. Demnach muss auch das aufzufindende X im Bewusstsein sein, wenn die Gegensätze im Ich ohne Widerspruch vereinigt werden sollen. Da das Ich sowohl als das Nichtich Producte ursprünglicher Handlungen des Ichs sind und das das Ich aufhebende Entgegensetzen des Nichtichs im Ich nur durch das X möglich ist, so muss X das Product einer Handlung des Ichs sein, welche wir Y nennen wollen. Es muss dieses Y eine Thätigkeit des Ichs sein, durch welche das entgegengesetzte Ich und Nicht-Ich vereinigt, gleich gesetzt werden, ohne dass sie sich gegenseitig aufheben, eine Thätigkeit des Ichs, durch welche diese Gegensätze in die Identität des einigen Bewusstseins aufgenommen werden. A und Non A , Sein und Nichtsein lassen sich nur dann zusammendenken, ohne sich zu vernichten, wenn sie sich gegenseitig einschränken. Die Handlung Y ist also ein Einschränken beider

Gegensätze durch einander. Der Grund, durch welchen der angedeutete Widerspruch gelöst wird, X, wird durch die Schranke beider ausgedrückt. Allein diese Schranke ist noch näher zu bestimmen. Etwas einschränken heisst die Realität desselben durch Negation nicht gänzlich, sondern nur zum Theil aufheben. Im Begriffe der Schranke liegt also ausser dem der Realität und Negation noch der der Theilbarkeit. Die Handlung Y ist also ein Einschränken, welches im theilweisen Setzen und theilweisen Aufheben besteht. Der dritte nunmehr gewonnene Grundsatz lautet: Ich setzt im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen. Das Ich ist im Ich nicht gesetzt, insofern, d. i. nach denjenigen Theilen der Realität, mit welchen das Nicht-Ich gesetzt ist. Ein Theil der Realität, d. i. derjenige, der dem Nichtich beigelegt wird, ist im Ich aufgehoben. Ursprünglich ist das unmittelbar gewisse Ich das Ich schlechthin, die Ichheit, das absolute Ich, das nichts ist, als ein Sichsetzen, reine, absolute Thätigkeit. Da ursprünglich nichts ist, als diese Thätigkeit, so ist sie unbeschränkt, sie geht ins Unendliche. Nun aber denkt oder setzt sich das ursprüngliche, absolute Ich als ein Ich. Das kann es nur, indem es über sich reflectirt, von seinem Sein weiss, sich als Subject zum Object macht. Reflectiren kann es nur dann über sich, wenn es auf sich zurückkommt. Dieses ist nur dann möglich, wenn sich die an sich ins Unendliche gehende Thätigkeit eine Schranke setzt. Diese Schranke ist das Nichtich. Das absolute Ich wird nur dadurch ein bestimmtes, empirisches, individuelles Ich, dass es sich die Schranke setzt. Es ist also das Nichtich eine Selbstbegrenzung oder Selbstbeschränkung des Ichs. Das Nichtich wird nicht ganz, sondern nur theilweise gesetzt oder aufgehoben, wie das Ich dem Nicht-Ich entgegen sich nicht ganz, sondern nur theilweise aufhebt oder setzt. Wenn das Ich gesetzt wird, wird ein Theil des Nichtichs aufgehoben und gedacht: Nicht Alles ist Nicht-Ich, das Ich ist auch, und wenn das Nichtich gesetzt wird, wird ein Theil des Ichs aufgehoben und gedacht: Nicht Alles ist Ich, auch das Nicht-Ich ist. Es ist ein unaufhörliches theilweises Setzen und Aufheben des Ichs und Nichtichs. Die reine ursprüngliche Thätigkeit ist aber das Ich schlechthin, welches in sich das theilbare Ich dem theilbaren Nicht-Ich entgegensetzt.

Durch den Begriff der Theilbarkeit kamen wir zum dritten der Form nach bedingten, dem Gehalte nach unbedingten Grundsatz, nach welchem im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegengesetzt wird. Wird in diesem Grundsatz von dem bestimmten Gehalte, dem Ich und Nicht-Ich, abstrahirt und die blosse Form der Vereinigung der Entgegensetzung durch den Begriff der Theilbarkeit übrig gelassen, so erhalten wir das dritte logische Gesetz

vom Grunde A zum Theil = — A und jedes — A zum Theil = A. Jedes Entgegengesetzte ist seinem Entgegengesetzten in einem Merkmale = X gleich und jedes Gleiche ist seinem Gleichen in einem Merkmale = X entgegengesetzt. Ein solches Merkmal ist der Grund. Im ersten Falle ist der Grund Beziehungs-, im zweiten Falle Unterscheidungsgrund. Entgegengesetztes gleich setzen oder vergleichen heisst nämlich beziehen, Gleichgesetztes entgegensetzen heisst unterscheiden. Wenn von der bestimmten Form dieses Grundsatzes abstrahirt und bloss das Allgemeine der Handlungsart — nämlich das Eine durchs Andere zu begrenzen, übrig gelassen wird, haben wir die Kategorie der Bestimmung (Limitation). Mit der Bestimmung ist aber auch die Quantität zugleich als Kategorie gesetzt.

Wir haben also folgendes Resultat gewonnen. Das Ich sowohl als das Nichtich sind beide durch das Ich und im Ich gesetzt, als durcheinander gegenseitig beschränkbar, d. i. so, dass die Realität des Einen die Realität des Andern aufhebt und umgekehrt. In diesem Satze liegen folgende zwei: 1) Das Ich setzt das Nicht-Ich als beschränkt durch das Ich, 2) das Ich setzt sich selbst als beschränkt durch das Nicht-Ich. Der Widerspruch, der in der Vereinigung von Realität und Negation im Ich gesetzt wird, wird auch hier durch die Theilbarkeit aufgehoben. Das Ich bestimmt sich zum Theil und wird zum Theil bestimmt. Das Ich bestimmt, es ist thätig; es wird bestimmt, es ist leidend; es ist also theilweise thätig und theilweise leidend. So viele Theile der Realität das Ich in sich selbst setzt, so viele Theile der Negation muss es in das Nicht-Ich setzen und so viele Theile der Realität vom Ich in das Nichtich gesetzt werden, so viele Theile der Negation muss das Ich in sich selbst setzen. Wenn ein Theil des Ichs gesetzt wird, wird ein Theil des Nichtichs aufgehoben. Ich und Nicht-Ich werden im Ich einander theilweise setzend und aufhebend, also sich wechselseitig bestimmend gesetzt. Damit haben wir im Ich die Kategorie der Wechselwirkung gewonnen. In so fern das Ich durch das Nichtich beschränkt oder bestimmt wird, ist das Ich leidend, das Nicht-Ich dagegen thätig. Das Thätige ist das Bewirkende oder die Ursache, das Leidende das von diesem Bewirkte. Wir erhalten so die Kategorie der Causalität. Das Ich wird aber nicht bloss vom Nicht-Ich bestimmt, es bestimmt sich selbst. Als sich selbst bestimmend ist es das Bestimmende oder Thätige und das Bestimmtwerdende oder Leidende. Es ist zugleich das Thätige und das Leidende. Das ist ein abermals zu lösender Widerspruch. Das Thätige ist die Realität, das Leidende die Negation. Das Ich ist ursprünglich als Ich schlechthin reine, absolute Thätigkeit. In diesem Ich ist der Inbegriff, die Totalität aller Realitäten. Es ist ein

absolutes Quantum, ein Kreis, der alle Realitäten in sich schliesst. Denkt man aber dieses Ich, wie es sich als das durch das Nicht-Ich bestimmte und als das das Nicht-Ich bestimmende Ich setzt, so denkt man sich eine bestimmte, beschränkte Sphäre in der absoluten Totalität, im Umfangskreise der Realität des absoluten Ichs. Hier begegnet uns die Kategorie der Substantialität oder der Substanz und des Accidens im Ich. Der ganze Quantumskreis, die Totalität aller Realitäten des Ichs ist die Substanz, eine beschränkte Sphäre im Umkreis, ein bestimmtes, dem Nicht-Ich entgegengesetztes, individuelles Ich ist das Accidens dieser Substanz. Das Ich ist das Absolute, das Unendliche, die Substanz. In ihm sind alle möglichen Realitäten, d. h. alle möglichen Setzungen bestimmter Iche enthalten. So oft das Ich sich als ein Ich dem Nicht-Ich gegenüberstellt, erhalten wir eine bestimmte Einzelsphäre des Ichs, welche nicht das ganze absolute Ich, nicht die unbeschränkte, sondern die beschränkte Thätigkeit ist. Während Spinoza eine realistische Substanz, das anfangs- und endlose Sein der Natur hat, und die einzelnen Dinge die Daseinsweisen derselben sind, hat Fichte ebenfalls ihm gleich nur eine Substanz. Aber diese eine Substanz ist eine idealistische, die reine Thätigkeit des Ichs, welche bei Spinoza zum Accidens heruntersinkt, und die Natur, Spinoza's Substanz, ist bei Fichte das vom Einzelich sich entgegengesetzte Nicht-Ich und sinkt zum blossen Accidens des Ichs herunter.

Fichte hat das Object aufgehoben; er kennt nur das Ich und doch, wenn das Ich sich als Ich dem Nicht-Ich entgensetzt, setzt es eine Art von Object (das Nicht-Ich nämlich) voraus. In wie fern das Ich durch das Nicht-Ich bestimmt wird, leidet das Ich und das Nicht-Ich ist thätig. Das Leiden des Ichs ist ein Bewirktwerden, setzt einen Grund voraus. Da das Ich reine Thätigkeit ist, so kann der Grund seines Leidens nur im Nicht-Ich liegen. Man betrachtet hier die Thätigkeit des Nicht-Ichs allein als den Realgrund des Leidens des Ichs, schreibt dem Nicht-Ich Realität zu und kommt so auf den Dogmatismus. Dies ist aber eine extreme und unhaltbare Ansicht. Der Unterschied zwischen Ich und Nicht-Ich ist hier qualitativ. Das Ideale, das Subjective, das Ich ist etwas ganz Anderes, als das Reale, Objective, das Nicht-Ich. Man setzt eine Thätigkeit des Nicht-Ichs als Realgrund des Leidens im Ich im realistischen Dogmatismus oder Realismus voraus. Der Idealismus dagegen sagt: Nimmt man das Ich als die Substanz, die Totalität aller Realitäten, so ist es die Thätigkeit des Ichs, welche im Ich ein Leiden setzt, es ist also auch das Leiden eine Art von beschränkter Thätigkeit, nichts Anderes, als eine verminderte Thätigkeit, ein geringerer Grad derselben. Der Unterschied zwischen Ich und Nicht-Ich ist hier kein qualitativer; denn das Nicht-Ich ist nicht etwas

Anderes, als das Ich. Der Unterschied ist nur quantitativ, indem die reine Thätigkeit an sich von der verminderten sich nur dadurch unterscheidet, dass in jener ein grösseres Quantum von Thätigkeit ist, als in dieser. Nach dieser Anschauung hat das Nicht-Ich seinen Grund, es hat einen Idealgrund. Es ist die Realität vom Ich bloss ins Nicht-Ich hinein gedacht. Die Ansicht ist dem dogmatischen Realismus entgegengesetzt, sie ist der dogmatische Idealismus. Die beiden Ansichten widerstreiten sich. Der Widerspruch wird durch den kritischen Idealismus, Fichte's Ansicht, aufgelöst. Nach dieser Ansicht ist der Realgrund des Nicht-Ichs auch zugleich der Idealgrund und umgekehrt. Die Thätigkeit des Ichs allein ist nicht der Grund der Realität des Nicht-Ichs, noch die Thätigkeit des Nicht-Ichs allein der Grund des Leidens im Ich. Die Thätigkeit des Ichs geht auf sich zurück, damit das Ich sich als bestimmtes Ich denkt, sie darf nicht ins Endlose gehen, sonst würde sie sich verlieren und nie auf sich zurückkommen. Ein Anstoss muss der Thätigkeit des Ichs an sich entgegengesetzt werden, damit das Ich als Ich auf sich zurückkomme. Es ist eine vom Ich sich selbst gesetzte Schranke. Das Nicht-Ich ist die Selbstbegrenzung, Selbstbeschränkung des Ichs. Die Thätigkeit des Ichs bricht sich in verschiedener Weise an dem an sich unbegreiflichen Anstoss. Diese Selbstbegrenzungen des Ichs stellen wir uns, als ausser uns vorhandene, vor, während in Wahrheit die Totalität aller Realitäten das Ich, die eigentliche und einzige Substanz ist. Denkt man sich das Ich, als bestimmt durch das Nicht-Ich, so ist dieses Denken der Grund der theoretischen Philosophie. Denkt man sich das Ich, als das Nicht-Ich bestimmend, so ist dieses Denken der Grund der praktischen Philosophie. Wir erkennen den Satz: Das Ich setzt sich, als bestimmt durch das Nicht-Ich, als ein Factum des Bewusstseins. Es geht an unser Denkvermögen zunächst die Forderung, Entgegengesetztes zu vereinigen. Dies erscheint uns unmöglich. Dennoch ist diese Aufgabe da. Es entsteht also ein Streit zwischen diesem Unvermögen der Vereinigung des Entgegengesetzten und zwischen der Forderung. Der Geist schwebt in diesem Streite zwischen der Unmöglichkeit, Ich und Nicht-Ich im Ich vereinigt zu denken und zwischen der unabweislichen Forderung der Vereinigung. Der Geist hält in diesem zwischen Unmöglichkeit der Vereinigung der Gegensätze in demselben Wesen und zwischen der Forderung dieser Vereinigung schwebenden Streite beide Gegensätze, Ich und Nicht-Ich, gleich fest, giebt diesen festgehaltenen Gegensätzen, die er immer wieder berührt, einen „gewissen Gehalt“ und eine „gewisse Ausdehnung.“ Dieser Zustand ist der Zustand des Anschauens. Das Vermögen dieses Anschauens ist die productive Einbildungskraft. Wir schreiben den Producten unserer Einbildungs-

kraft Realität zu. Das Nicht-Ich ist selbst ein Product des sich selbst bestimmenden Ichs und gar nichts Absolutes, nichts ausser dem Ich Gesetztes. Ein Ich, das sich setzt, als sich selbst setzend oder als Subject, ist gar nicht möglich ohne ein durch die Einbildung hervorgebrachtes Object. Man kann darum die Gegenstände, denen der gemeine Verstand (das Unphilosophiren) Realität beilegt, „Einbildungen“ nennen. Das Produciren der Objecte durch die Einbildungskraft geschieht bewusstlos. Als die unterste Stufe des unbewussten Producirens wird das Gefühl oder die Empfindung bezeichnet. Noch werden nicht bewusst das Empfundene und das Empfindende unterschieden. Mit der Empfindung ist die Nöthigung einer Schranke verknüpft und man kommt so zur Anschauung. Auch hier ist man sich des Producirens nicht bewusst. So oft die Thätigkeit des Ichs sich zu der Schranke hinwendet, von dieser zurückgetrieben, sie von sich unterscheidet, entsteht ein so genanntes, von der Einbildungskraft producirtes Object der Anschauung. Die Anschauungen können nur dadurch von einander unterschieden werden, dass verschiedene Punkte in der die Thätigkeit des Ichs hemmenden Schranke gesetzt werden. Die von der Einbildungskraft producirten Objecte erscheinen dadurch nicht in einander, sondern neben einander. So erhalten wir den Raum, die Form der äussern Anschauung. Die Punkte müssen aber auch nach einander gesetzt werden. Es gehören zum Bewusstsein mindestens zwei Momente, das Moment der Hemmung der absoluten Thätigkeit des Ichs, gehemmt durch die Schranke und das Moment des Rückkehrens der Thätigkeit in sich selbst. Da dieses nun beim Anschauen immer wiederholt wird, müssen wir uns eine Reihe von Punkten denken. Jeder ist von einem andern abhängig, jeder folgt auf einen andern und doch ist dieser andere Punkt nicht von ihm abhängig. Es entsteht so die Zeitreihe. Raum und Zeit sind nur subjective Projectionen der Anschauung, damit die Anschauungen unterschieden werden und in Momenten zum Bewusstsein kommen.

Die Thätigkeit des absoluten oder ursprünglichen Ichs geht ins Unendliche. Damit aber das Ich sich als Ich denke, muss es einen Anstoss denken, der ihm entgegenwirkt. Man drücke die ins Unendliche gehende Thätigkeit durch eine Linie aus, die von A über B nach C und über C hinaus geht, und setze den Anstoss bei C, so entsteht eine doppelte, mit sich selbst streitende Richtung in der Thätigkeit des Ichs. Die von B nach A ist ein Leiden, C ist der Anstoss oder das Nicht-Ich, die Schranke für die absolute Thätigkeit des Ichs, die Richtung von A nach C, vom Ich gegen den Anstoss, ist die reine Thätigkeit. Dieser Zustand der Vereinigung entgegengesetzter Richtungen ist die Thätigkeit der Einbildungskraft. Es entsteht ein Leiden, das

nur durch eine Thätigkeit und eine Thätigkeit, die nur durch ein Leiden möglich ist. Der Zustand des Ichs, in so fern seine Thätigkeit zwischen A und C liegt, ist das Anschauen. Das Ich erscheint als anschauend und angeschaut. Das Ich soll als Subject dem Object der Anschauung entgegengesetzt und dadurch das Anschauende vom Angeschauten unterschieden werden. Die Anschauung muss zu dieser Unterscheidung einen festen Punkt haben, das Hin- und Herschweben zwischen Leiden und Thun muss fixirt, in einem bestimmten Punkte festgehalten werden. (Einmal fixirt, wird die Anschauung als Eines und Ebendasselbe aufgefasst. Das Fixiren dieses festen Punktes geschieht durch die freie Thätigkeit des Ichs. Die Thätigkeit geht als Einbildungskraft immer hin und her in der angedeuteten Linie von A nach C, von C nach A, ohne ein Bestimmtes zu erkennen. Die Einbildungskraft muss durch die Vernunft oder freie Thätigkeit des Ichs eine Grenze, einen festen Punkt erhalten, und diese durch die Vernunft fixirte Einbildungskraft, die durch die Einbildungskraft mit Objecten versehene Vernunft ist der Verstand, welchem das Angeschante verständlich wird. Man kann von jedem bestimmten Objecte, ja von jedem Objecte abstrahiren. Diese Fähigkeit ist das absolute Abstraktionsvermögen. Es ist dieses absolute Abstraktionsvermögen die Vernunft. Wenn alles Objective aufgehoben wird, bleibt wenigstens das sich selbst Bestimmende und durch sich selbst Bestimmte, das Ich oder das Subject, übrig. Das Ich ist dann dasjenige, welches nach Aufhebung alles Objects durch das Abstraktionsvermögen übrig bleibt, das Nicht-Ich dasjenige, von welchem durch dieses Vermögen abstrahirt werden kann. Alles, was ich wegdenken kann, ist nicht mein Ich und ich setze es meinem Ich bloss dadurch entgegen, dass ich es als ein solches betrachte, das ich wegdenken kann. Je mehr ein bestimmtes Individuum hinweg denken kann, um so mehr nähert sich sein empirisches Selbstbewusstsein dem reinen, um so mehr nähert sich das individuelle Ich dem absoluten.

Auf den Satz: das Ich denkt sich als Ich, das Nicht-Ich beschränkend, oder bestimmend, stützt sich die praktische Philosophie. Das Ich wird durch das Nicht-Ich bestimmt, aber das Nicht-Ich ist ein ungreiflicher Anstoss, eine unbestimmte Schranke, welche der absoluten Thätigkeit des Ichs entgegentritt. In diesem Zustande ist das Ich Intelligenz; es ist durch die Schranke bestimmt, bringt sie zum Bewusstsein. Das Ich ist erkennend. Das Ich ist durch die Bestimmung des Nicht-Ichs begrenzt, endlich, abhängig. An sich aber, von der hemmenden Schranke abgesehen, ist die Thätigkeit des Ichs eine absolute, unbedingte, unendliche. Das intelligente oder erkennende Ich ist als ein endliches, abhängiges dem absoluten, unendlichen Ich entgegenge-

setzt und doch sollen beide ein und dasselbe Ich sein. Dies ist ein Widerspruch. Dieser Widerspruch wird dadurch gelöst, dass die Schranke als eine vom Ich in sich selbst gesetzte und darum wieder als Nicht-Ich zu negirende, zu überwindende, wieder zur reinen Thätigkeit des Ichs zurückzuführende gedacht wird. So gelangen wir zur praktischen Philosophie. Das absolute Ich ist reine Thätigkeit, Thätigkeit und sonst Nichts. Mit der reinen Thätigkeit ist das Leiden unvereinbar. Nun ist aber das intelligente oder Erkennende d. h. das durch das Nicht-Ich bestimmte Ich (die Intelligenz) ein leidendes Ich. Soll nun das Ich ein absolutes sein — und es ist ursprünglich ein absolutes, die von nichts abhängige, reine Thätigkeit, — so muss diese von ihm selbst gesetzte Schranke, das Nicht-Ich, wieder aufgehoben, die Schranke überwunden werden. Dieses, das Nicht-Ich bestimmende, beschränkende Ich ist das wollende, handelnde, praktische Ich. Es soll kein Nicht-Ich sein — das wäre dasjenige, was das absolute Ich vermöge seiner ins Unendliche gehenden Thätigkeit verlangt. Das Ich will in seiner Absolutheit nicht das Nicht-Ich, wie es ihm als Wirklichkeit in der beschränkten Intelligenz erscheint, sondern die Welt, wie sie sein sollte, mit aufgehobener Schranke des Nicht-Ichs, die Idealwelt. Aber das bewusste Ich ist ja nur dadurch ein solches, dass ihm eine Schranke, das Nicht-Ich, gegenübersteht. Es ist daher diese das Nicht-Ich aufhebende Thätigkeit immer nur ein Streben, aber nicht ein Erreichenkönnen, eine Annäherung, aber nicht eine vollständige Verwirklichung. Die Vernunft verlangt nach ihrer absoluten Bestimmung, reine unendliche Thätigkeit zu sein, ein Gesetz, nach welchem das Ich das Nicht-Ich, die reine Thätigkeit die Schranke, das Absolute seine Hemmung oder Begrenzung überwindet. Der Trieb des Ichs nach absoluter Thätigkeit ist der reine Trieb, das formale Princip der Sittenlehre. Der Trieb, der aus der Entgegensetzung des Ichs gegen das Nicht-Ich hervorgeht, ist der empirische oder endliche Trieb. Beide sind in der Natur des Ichs begründet, der eine nach seinem unendlichen, der andere nach seinem endlichen Ziele. Der Naturtrieb ist das materiale Princip, des Genusses, er ist zum bestimmten Handeln nothwendig. Der reine Vernunfttrieb will die Freiheit der Freiheit, der Naturtrieb den Genuss des Genusses wegen. Beide sind Ausflüsse des einen Urtriebes. Es ist der Trieb nach Thätigkeit, in welchem sich beide vereinigen. Der Vernunfttrieb hat den Naturtrieb darum nicht zu vernichten, sondern zu beherrschen. Der Materie nach geht der Naturtrieb auf die Sinnenwelt, dem letzten Ziele nach auf die Befreiung von ihr. Nicht Leiden soll das letzte Ziel, sondern Thätigkeit, nicht endliches, beschränktes, sondern unendliches Leben sein, nicht Schranke und Nothwendigkeit, sondern absolute Freiheit. Das Gesetz, nach welchem dieser Sieg erfolgt,

ist die sittliche Weltordnung und diese sittliche Weltordnung ist Gott. Persönlichkeit ist Beschränktheit und hebt den Begriff des Unendlichen oder Göttlichen auf.

Nach der durch den Atheismusstreit veranlassten Uebersiedlung Fichte's nach Berlin (1799) folgt die zweite Hauptperiode seiner philosophischen Wirksamkeit. Sie hat einen vorherrschend praktischen, religiösen und politischen Charakter. In der Speculation ist die Richtung ein objectiv idealistischer Pantheismus, die Form mehr populär, als dialektisch. Doch bekundet sich auch in ihr ein edles, freies Streben. Man nennt die Weltanschauung dieser Periode die neue verbesserte Wissenschaftslehre.¹

Das einzige Element ist nun nicht mehr das Ich, sondern Gott. Es ist nur Eines schlechthin durch sich selbst, Gott. Gott ist lauter Leben. Durch sein Sein ist alles mögliche Sein gegeben und es kann weder in ihm noch ausser ihm ein neues Sein entstehen. Soll nun das Wissen dennoch und nicht Gott selbst sein, so kann es, da nichts ist, denn Gott, doch nur Gott selbst sein, aber ausser ihm selber, Gottes Sein ausser seinem Sein, seine Aeusserung, in der es ganz ist, wie er ist. Diese Aeusserung ist ein Bild oder Schema. Das Schema ist nur dadurch, dass Gott ist. Es ist eine unmittelbare Folge seines Seins. Alles Sein ausser Gott ist ein Schema oder Bild des Seins. Das Schema ist das Wissen vom Sein. Das wirkliche Wissen wird aber nicht als Eines, sondern als ein Mannigfaltiges gedacht. Das, was wir Sein ausser Gott nennen, ist ebenfalls Leben, es ist ein Vermögen zur Verwirklichung dessen, was in ihm liegt, das Sein eines Schema's. Das Vermögen ist das Vermögen eines bestimmten Seins, eines Schema's des göttlichen Lebens und ist durch Gesetze bestimmt. Das absolute Vermögen vollzieht sich und die Selbstvollziehung desselben ist das Schema des göttlichen Seins. Dieses Vermögen ist bestimmt als Vermögen des wirklichen Wissens. Das Vermögen ist ferner bedingt durch ein unbedingtes Soll. Es soll sich sehen als Schema des göttlichen Lebens, was es ursprünglich ist, und durch welches Schema allein es Dasein hat.² Unser Wesen ist das göttliche, absolute Leben, unsere Aufgabe ist das Streben nach ihm, die Liebe. Die Welt ist eine ewige und nothwendige Offenbarung Gottes. Der Mensch soll nicht etwas für sich

¹ Hegel's Urtheile über die neue Wissenschaftslehre sind einseitig und ungerecht. Er sagt von ihr, sie sei „eine Philosophie für aufgeklärte Juden und Jüdinnen, Staatsräthe und den Herren von Kotzebue.“ *Gesch. der Philosophie*. Berlin, 1836. Bd. III, S. 640.

² Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss. Berlin, bei J. E. Hitzig, 1810.

zu sein begehren, sondern allein für und in Gott. Der Logos ist die ewige Offenbarung Gottes. Jeder ist ein Erstgeborener Gottes, der sein individuelles Leben an das göttliche hingiebt. Hier wird eine Uebereinstimmung mit dem Christenthum gefunden.¹

Der erste Fehler der Fichte'schen Weltanschauung liegt in der Trennung des ursprünglichen und des abgeleiteten Ichs. Das ursprüngliche Ich ist die reine, absolute, ins Unendliche gehende Thätigkeit, das schlechthin Sichsetzen, die Ichheit. Das abgeleitete Ich ist das endliche, individuelle, empirische, dem Nicht-Ich entgegengesetzte Ich. Reine absolute Thätigkeit ist noch kein Ich; denn das ist erst das Selbstbewusste. Eine ins Unendliche gehende Thätigkeit kommt nicht auf sich zurück, kann sich nicht zum Objecte ihrer selbst machen. Sie muss durch eine Schranke (das Nicht-Ich) genöthigt werden, auf sich zurückzukommen und sich als Ich zu denken. Ohne Unterscheidung vom Nicht-Ich kein Ich, kein Selbstbewusstsein. Man kann also auch von keinem andern Ich ausgehen, als von dem empirischen Ich, vom Subjecte, welches sich selbst dem Objecte gegenüber denkt. Eine reine absolute Thätigkeit ist noch kein schlechthin Sich-selbst-setzen oder -denken. Sie ist ins Unendliche gehende Thätigkeit, die erst mit und innerhalb der Schranke (Nicht-Ich) Ich wird. Die Ichheit ist nur ein von den Einzelichen abgezogener Begriff, der erst seine Gewissheit durch das Vorhandensein des Einzelichs erhält. Wenn das Ich sich setzt, so ist das Setzende und das Gesetzte, das denkende Subject und das gedachte Object eines und dasselbe, und man kann also nicht zwischen ursprünglichem oder unendlichem und zwischen abgeleitetem oder endlichem Ich unterscheiden. Ein zweiter Fehler ist die Fichte'sche Anschauung vom Nicht-Ich. Das Nicht-Ich kann von Fichte nicht deducirt werden. Ist das Ich an sich reine, ins Unendliche gehende Thätigkeit, so ist durchaus nicht einzusehen, wie diese Thätigkeit dazu kommen soll, sich selbst eine Schranke zu setzen, sich zu bestimmen oder zu begrenzen. Eine absolute Thätigkeit ist durch nichts beschränkt; sie hört auf, absolute Thätigkeit zu sein, wenn sie ganz oder auch nur theilweise beschränkt wird. Die Beschränkung kann aber unmöglich in einer unbeschränkten Thätigkeit liegen. Sie muss von etwas Anderem, von der absoluten Thätigkeit Verschiedenem, einem der absoluten Thätigkeit Entgegenwirkenden, einer von ihr verschiedenen Hemmung kommen. Weil diese Hemmung nicht in der absoluten Thätigkeit liegen kann, so muss sie ausser ihr sein. Wenn das Ich sich als eine innere, sich selbst erkennende Thätigkeit weiss, so erscheint ihm die seine Thätigkeit

¹ Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre. Berlin, bei Reimer, 1806. 1828. (Sämmtl. Werke, Bd. V.)

hemmende Schranke als ein von Aussen Wirkendes. Man kann das Nicht-Ich nicht zu einer blossen Negation des Ichs machen oder zu einer relativen Realität. Es ist die äussere Schranke, innerhalb derer das Ich thätig ist. Aber, sagt man, diese Schranke wird gedacht. Fürs Erste wird sie nicht vom absoluten, sondern vom empirischen oder dem Einzelich gedacht. Fürs zweite unterscheidet das Selbstbewusstsein im empirischen Ich das Selbst deutlich von dem, was das Selbst nicht ist. Was nicht zum Selbst gehört, ist aber ausserhalb des Selbst. Dazu kommt, dass wir die Vorstellungen unserer Einbildungskraft deutlich von denen unterscheiden, welchen eine Wirklichkeit entspricht. Wir haben das Bewusstsein, dass wir die letztern nicht allein gemacht haben, dass sie uns gegeben, durch eine Einwirkung von Aussen aufgenöthigt sind. Das Nicht-Ich erscheint hier als Realität, wie das Ich. Wir können auch dem Ich nicht die Priorität zuschreiben. Denn kein Nicht-Ich ohne Ich, aber auch kein Ich ohne Nicht-Ich. Ist das Nicht-Ich eine Negation, nämlich die Negation des Ichs, so ist auch das Ich eben so eine Negation, die Negation des Nicht-Ichs. Das Eine ist aber auch positiv und wirkend, wie das Andere. Das Nicht-Ich ist nicht allein abhängig vom Ich, sondern eben so auch das Ich vom Nicht-Ich. Das praktische Ich hat nicht den Primat vor dem theoretischen. Denn das praktische Ich setzt das theoretische voraus. Nur, wenn das Ich durch das Einwirken des Nicht-Ichs zum Trennen von diesem, zum Erkennen seiner Ichheit kommt, wenn es die hemmende Thätigkeit von Aussen empfindet, anschaut und begreift, strebt es von Innen nach Aussen, sucht es seine das Nicht-Ich beschränkende Thätigkeit geltend zu machen und ist nun freie Thätigkeit. Ohne die Voraussetzung des Leidens keine Thätigkeit, ohne Voraussetzung der Intelligenz kein freier Wille. Erst aus dem durch das Nicht-Ich bedingten Selbstbewusstsein entwickelt sich der freie Wille, nicht umgekehrt aus dem freien Willen die Intelligenz. Das Ich als Selbstbewusstsein besteht nicht aus Stücken, die man aufheben und wieder setzen kann; es hat keine Theile. Das Selbstbewusstsein lässt sich nur einfach denken und steht so dem sich ihm von Aussen aufdrängenden Nicht-Ich entgegen. Es ist von vornherein eine unerweisbare, aller Erfahrung widersprechende Behauptung, das bestimmte, einzelne Nicht-Ich der Anschauung und Vorstellung bloss als einen aufgehobenen Theil des ganzen Ichs zu betrachten. Wir haben das Gefühl und zugleich das klarste und deutlichste Wissen davon, dass unser ganzes Ich (und dieses kennen wir allein), wenn wir einen Gegenstand erkennen, denselben als ein Anderes unseres ganzen Ichs zum Bewusstsein bringt. Wir können nichts dazu und nichts davon thun und verhalten uns dabei lediglich leidend. Indem ich mich als Ich dem Nicht-Ich entgegensetze, setze ich nicht

einen Theil des Ichs, sondern mein ganzes Ich oder Selbstbewusstsein den Vorstellungen von den Objecten, die ich nicht bin, entgegen. Es ist hier kein Widerspruch, wie Fichte meint, durch die Theilbarkeit des Ichs aufzuheben. Ein Widerspruch ist nur dann vorhanden, wenn man mit Fichte annimmt, dass das Nicht-Ich nichts Anderes, als das Gegensetzen des Ichs in sich selbst ist. Ganz aufgehoben kann das Ich allerdings nicht werden, sonst ist es kein Ich mehr; aus demselben Grunde kann auch das Nicht-Ich nicht ganz aufgehoben werden. Dieser Widerspruch gilt aber nur dann, wenn die Schranke, der Anstoss vom Ich selbst ausgeht. Dieses widerspricht aber dem Bewusstsein; denn der Anstoss ist etwas nicht zum Ich Gehöriges, von Aussen auf das Ich Wirkendes. So ist das ganze Ich neben dem ganzen Nicht-Ich. Die Kategorie der blossen Negation ist so wenig durch das Nicht-Ich gegeben, als die Kategorie der reinen Realität durch das Ich. Denn das Ich ist gegenüber dem Nicht-Ich dessen Negation, wie das Nicht-Ich gegenüber dem Ich die Negation des Ichs.

Ebenso ist auch das Nicht-Ich eine auf das Ich wirkende Thätigkeit, eine Realität, wie das Ich. Da die Theilbarkeit des Ichs und des Nicht-Ichs im Bewusstsein unhaltbar ist, so kann man hieraus auch die Kategorien der Quantität und Limitation nicht ableiten. Empfinden, Anschauen, Begreifen, die Verhältnisse des Raumes und der Zeit setzen nicht bloss, wie Fichte meint, einen subjectiven oder idealen, sondern auch in gleicher Weise einen objectiven oder realen Factor zu ihrer Entstehung voraus. Die äussern Schranken wirken neben und nach einander, werden als äussere Objecte von uns empfunden, angeschaut, begriffen und zwar in dem Neben- und Nacheinander, in welchem Verhältnisse sie immer und allgemein auf uns wirken. Die Entwicklungsfähigkeit im Innern bedingt ihr Entstehen nicht allein, sondern auch die jene zur Entwicklung bringende äussere Einwirkung. Das Ich soll das Nicht-Ich aufheben, die Schranke vernichten. Es wird damit etwas Unerreichbares von ihm verlangt; denn immer setzt sich ihm eine neue Schranke entgegen, ja es müsste ohne diese Schranke aufhören, Selbstbewusstsein zu sein, und was kann ein Bewusstloses realisiren, das die Schranke vernichtet, an die das Dasein des Bewusstseins gebunden ist? Kann ein Ich sein Ziel erreichen, das aufhört, Ich zu sein, das wieder bloss reine Thätigkeit ist, wie sie vor dem empirischen Bewusstsein oder dem Sichselbst dem Nicht-Ich Entgegensetzen war? Die Schranke gehört ja selbst mit zum Wesen des Bewusstseins. Fichte's System leidet an allen Fehlern des einseitigen Idealismus, der in der Natur eine Seite, die ideale, sieht, und, die andere, die reale, zu einem blossen Selbstgebilde der Ichheit machend, aus jener erklären will, was natürlich nicht gelungen ist und nicht gelingen kann. In

der späteren Wissenschaftslehre geht Fichte ohne nähere Begründung aus dem Ich heraus, und kennt nichts als ein absolutes Sein. Nirgends aber ist ein wissenschaftlich genügender Weg angedeutet, auf welchem er zu diesem Sein kommt. Denn das Wesen aller Iche, die Ichheit, ist reine, absolute Thätigkeit. Das Sein ist ein abstracter Begriff und ist ohne Voraussetzung eines Seienden nicht vorhanden. Das Sein ist aber nicht bloss ein Eines, sondern ein Vieles. Damit, dass man Alles ein Sein nennt, hat man nur die Einheit, die Uebereinstimmung, nicht die Vielheit, den Unterschied. So gewiss das Sein ein Eines ist, so gewiss ist in dieser Einheit auch eine Vielheit, ein Unterschied. Wie kommen wir nun von der Einheit zur Vielheit, vom Grunde zur Wirkung, vom Sein zum Werden? Dies war von jeher ein Versuch, bei welchem viele Philosophen scheiterten. Es musste gewöhnlich ein Wort aushelfen, wenn man mit dem Begriffe nicht fertig werden konnte. Ein solches Wort ist für Fichte das Schema. Das, was ausser dem Sein, Gott, und doch seinem Wesen nach Sein, Gott ist, ist das Schema. Was ist aber dieses Schema? Ist es eine objective Daseinsweise des einen Seins; so entsteht die Frage: Wie gehen solche verschiedene Daseinsweisen aus dem Einen hervor? Wie kommt die Indifferenz dazu, sich zu differenziren? Ist aber das Schema ein Wissen des Seins, eine ideale Auffassungsweise des Seins durch das Ich, so handelt es sich um den Nachweis der Einheit des Seins und des Wissens, da das letztere subjectiv und ideal, das erste objectiv und real ist. Es handelt sich ferner um den Nachweis, wie dieses Wissen dazu kommt, Gott oder das Sein zu schematisiren, oder zu einem Schema Gottes zu machen. Das Schema soll seinem Wesen nach Sein oder Gott sein. Wie kann etwas ausser Gott sein, das Gott selbst, ausser dem Sein, das selbst Sein ist? Wenn Alles Sein oder Gott ist, so muss Gott sich selbst zum Schema machen, sich selbst schematisiren. Dann entsteht die Frage: Kann sich das Unendliche endlich, das Ewige zeitlich, das Eine und Unterschiedslose (denn das ist das Sein) zum Mannigfachen, das Vollkommene zum Unvollkommenen machen? Dies lässt sich aber daraus, dass Alles Sein oder Gott ist, unmöglich ableiten. Fichte wollte kritisch zu Werke gehen und kam durch die Annahme dieses Seins und seines Schemas abermals zum Dogmatismus zurück.

§. 33. Schelling.

Schelling (geb. 1775, gest. 1854) begründete den objectiven Idealismus genauer und legte die erste Grundlage zu dem später von Hegel ausgeführten absoluten Idealismus. Man unterscheidet verschiedene Gestalten in seiner philosophischen Entwicklung. Am füglichsten

werden vier Hauptzeiträume seiner Entwicklung unterschieden, 1) die erste Entwicklung, 2) die Zeit der Gegensätze, 3) die Identitätslehre, 4) der mystische Zeitraum.¹

Die erste Entwicklung umfasst die Jahre 1794 bis 1799. In ihr ist der Charakter der J. G. Fichte'schen Philosophie vorherrschend. Dahin gehören 1) die Schrift über die Möglichkeit einer Form der Philosophie (geschrieben 1794, im Druck erschienen 1795), 2) vom Ich als Princip der Philosophie (1795), 3) Briefe über Dogmatismus und Kriticismus (1795), 4) Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur in Anzeigen im Fichte-Niethammerschen Journal (1797—1798), 5) Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797), 6) von der Weltseele (1798). In den vier ersten Nummern hält Schelling den Standpunkt des Fichte'schen Idealismus fest. In den zwei letzten „Ideen zur Philosophie der Natur“ und von der „Weltseele“ geht er schon über diesen hinaus. Er will die Natur aus dem Ich ableiten und ist darin noch Fichteaner. Er führt in den zwei letzten Schriften diese Ableitung näher aus und sie bringt ihn allmählig zu neuen Ansichten und zu seinem neuen Standpunkte. Er geht von der Anschauung des Geistes aus; denn auch Materie und Natur sind ihm Geistesanschauungen. Mit Schrankenlosigkeit ist das Ich ebenso wenig vereinbar, als mit absoluter Beschränkung. Es ist in ihm eine ins Unbeschränkte oder Unendliche gehende Kraft, welche durch eine entgegengesetzte, ihr entgegenwirkende Kraft beschränkt wird. Die ins Unendliche strebende Kraft macht sich wieder von diesen Schranken los und aufs Neue wirkt ihr die hemmende Kraft entgegen. Das Ich ist der Antagonismus zweier einander entgegenwirkender Kräfte, ihre stets werdende, relative Einheit ist das Gemüth. In der Natur, wo wir von Materie sprechen, verhält es sich ganz eben so. Das Wesen der Materie, das Prius derselben ist die Kraft. Auch die Materie ist, wie das Ich, die Einheit einer ins Schrankenlose gehenden und diese wieder beschränkenden Kraft. Die in's Unendliche gehende Kraft ist die Repulsion, die diese beschränkende Kraft die Attraction. Die Kraft in der Natur ist das Immaterielle, gleichsam der Geist der Natur. Da Materie und Ich sich im gleichen Antagonismus von einander entgegenwirkenden Kräften darstellen, so muss nothwendig eine höhere Identität angenommen werden, in welcher diese Vereinigung stattfindet. Diese Identität beider ist die Natur; sie wird vom Geiste durch die Anschauung erfasst. Von ihr

¹ Die Gesamtausgabe von Schelling's Werken, den bisher gedruckten und nachgelassenen, wurde von seinem Sohne K. F. A. Schelling veranstaltet, 1. Abth. 10 Bde. 2. Abth. 4 Bde. Stuttgart und Augsburg, 1856 ff.

wird der durch die entgegenwirkenden Kräfte begrenzte und erfüllte Raum in Besitz genommen. Das Absolute erscheint in der Natur und im Geiste. In der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur ausser uns löst sich das Problem der Möglichkeit einer Natur ausser uns. Die unsichtbare Natur ist der Geist, der sichtbare Geist die Natur. Die Natur ist also vom Geiste producirt, ein Doppelbild desselben. Die Dualität wird zur Einheit, die Welt ist die Einheit eines positiven und negativen Principis. Selbstständig, nach eigenem Gesetze wirkend, wird die Natur erst in der Schrift von der Weltseele aufgefasst. Die Natur hat ihr eigenes, in ihr wirkendes innerliches Princip. Sie wird objectiv, selbstständig angenommen. Der Transcendental- oder Idealphilosophie wurde die Naturphilosophie gegenübergestellt.

Damit beginnt der zweite Zeitraum, die Zeit der Gegensätze. Sie umfasst die Jahre 1799—1801. Dahin gehören die Schriften 1) Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799), 2) Zeitschrift für speculative Physik (1800—1801), 3) System des transcendentalen Idealismus (1800).

Das Subjective oder Ideale und das Objective oder Reale werden unterschieden. Der Inbegriff des Objectiven ist die Natur, der Inbegriff des Subjectiven der Geist. Man kann nun entweder von der Natur ausgehen und aus dieser die Intelligenz ableiten, oder umgekehrt mit dem Geiste beginnen und aus ihm die Natur deduciren. Ohne Sub- und Object giebt es kein Wissen. Es ist darum gleichgültig, ob man vom Subjecte zum Objecte oder vom Objecte zum Subjecte kommt. Immer wird ein Gegensatz zum andern führen.

Die Transcendentalphilosophie oder der transcendente Idealismus macht den Geist zum ersten Ausgangspunkte und leitet aus ihm die Natur ab. Die Naturphilosophie macht umgekehrt die Natur zum Prius und fragt, wie diese dazu komme, Intelligenz zu werden. Das Resultat wird immer dasselbe bleiben, weil man vom Geiste zur Natur und von der Natur wieder zum Geiste kommt. So versucht sich Schelling auf zwei Wegen, dem idealen oder subjectiven und dem realen oder objectiven. Die Grundgedanken der Naturphilosophie werden also entwickelt. Die Natur ist ein Schweben zwischen Productivität und Product. Die Productivität ist unendliche Thätigkeit. Das Product einer unendlichen Thätigkeit müsste ein unendliches sein. Die Producte sind aber nicht unendlich, sie sind endlich, beschränkt. Wir können die Endlichkeit der Producte nur dadurch erklären, dass wir der in's Unendliche producirenden Kraft gegenüber eine zweite, retardirende oder hemmende Kraft annehmen. So wird das Product durch die Hemmung Einzelproduct; weil aber die Productivität als eine unendliche ein unendliches Product will, so geht sie immer wieder über diese Einzelproducte hinaus,

die so zu blossen Scheinproducten werden. Es ist ein ewiges Produciren endlicher Producte, hervorgegangen aus der der unendlichen Productivität entgegenwirkenden, hemmenden Kraft. So zeigt sich eine Zweiheit von entgegengesetzten Kräften in der Natur. Unendlich viele Hemmungen veranlassen das Produciren unendlich vieler Producte durch die unendliche Productivität. Die Hemmungen sind die Qualitäten der Natur. Schelling unterscheidet das Organische und Unorganische in der Natur. In der organischen Natur mit dem Geschlechtsunterschiede und dem vorherrschenden Gattungscharakter, dem eigentlich Productiven unterscheidet Schelling nach den Grundfunctionen des Organischen die Reproductionskraft, die Irritabilität und die Sensibilität, in der unorganischen mit dem vorherrschenden Charakter der Individuen und des Nichtproductiven, der Masse oder Schwerkraft werden ebenfalls drei den organischen parallel laufende Entwicklungsstufen angenommen. Der Reproductionskraft entspricht im Reiche des Unorganischen der chemische Process, z. B. der Verbrennungsprocess, der Irritabilität die Elektrizität, der Sensibilität der Magnetismus. Die ursprünglich productive Natur steht über den Gegensätzen des Organischen und Unorganischen. Beide werden zu einer Einheit, zu einem Organismus durch das Medium der Weltseele verbunden. Sie fluctuirt zwischen organischer und unorganischer Natur und unterhält ihre Continuität. Die organische Natur ist nur die höhere Stufe der unorganischen. Dieselbe Duplicität in beiden Naturen führt zu derselben Einheit. Durch die Sensibilität, welcher im Unorganischen der Magnetismus entspricht, gelangen wir, von der Natur ausgehend, zum Geiste, zur Intelligenz. Nun schlägt aber Schelling auch den umgekehrten Weg ein und sucht, vom Geiste ausgehend, durch die Transcendentalphilosophie aus der Intelligenz die Natur abzuleiten. Hier schaut das Subject die Natur an. Die Natur ist eine innere geworden. Die Philosophie ist eine innerliche Naturphilosophie, eine Geschichte des Bewusstseins. Alles Wissen muss gleichsam noch einmal von vorne entstehen. Die Transcendentalphilosophie zerfällt in drei Theile, die theoretische Philosophie, die praktische Philosophie und die Philosophie der Kunst. Die theoretische Philosophie hat das Wissen zum Gegenstande, ihr höchstes Princip ist das Selbstbewusstsein; sie stellt die Stufen seiner Entwicklung dar, Empfinden, Anschauung, productive, d. i. die Materie hervorbringende Anschauung, äussere und innere Anschauung, zu Raum und Zeit führend, die die Intelligenz von ihren Producten unterscheidende Abstraction, die absolute Abstraction oder den absoluten Willensact. Die praktische Philosophie hat nicht mehr das erkennende, anschauende, sondern das mit Bewusstsein producirende, die Anschauungen realisirende Ich zum Gegenstande. Es handelt sich hier um eine Natur, welche

aus dem Acte der freien Selbstbestimmung hervorgeht, um die Geschichte. Das gesetzlose Spiel der Freiheit des Einzelnen oder des Subjects wird ein objectives, vernünftiges für die ganze Gattung durch ein über dem Sub- und Object Stehendes, eine harmonische Identität beider, durch das über den Gegensätzen schwebende Absolute. Das die Entwicklung Beherrschende ist zuerst nur Schicksal oder blinde Macht, in der zweiten Entwicklungsperiode der Geschichte die Natur, ein offenes Naturgesetz, in der dritten die Vorsehung. Die Geschichte ist nur ein Fortschritt zur Identität des Sub- und Objectes. Die Identität beider wird erst in der Philosophie der Kunst erschaut. Die Natur ist zweckmässig ohne Bewusstsein ihrer Zwecke. Die bewusste Thätigkeit ist zweckmässig. Bewusste und bewusste Thätigkeit trifft in der Natur zusammen, weil sie zweckmässig ist und nichts von diesen Zwecken weiss. Die Identität der bewussten und bewussten Thätigkeit zeigt sich im Product der Natur. Das Ich schaut sein eigenes Wesen objectiv in der Natur; denn diese Einheit ist auch das Wesen des Ichs. Die Identität ist ausser dem Ich in der Natur; es soll diese auch in sich schauen. Es muss erkennen, dass das Princip dieser in der Natur angeschauten Identität im Ich selber liegt. Dieses geschieht durch die Kunstsanschauung. Hier producirt der schaffende Wille mit Bewusstsein, was die Natur bewusstlos producirt. Die Identität der bewussten und bewussten Thätigkeit kommt in der Kunst zum Bewusstsein. Die Natur wird in der Kunst sich ihrer selbst bewusst, sie producirt in der Kunst mit Bewusstsein. Die Kunst ist die Offenbarung der Realität des Absoluten; sie ist das Höchste und steht über der Philosophie.

Der dritte Zeitraum in der Entwicklung Schellings ist die Identitätslehre, auch im engern oder eigentlichen Sinne Naturphilosophie genannt. Diese Zeit ist der Höhe- oder Blüthepunkt seiner Entwicklung, sie enthält diejenigen Gedanken, an welche sich zunächst Hegel anschloss und umfasst die Jahre 1801—1803 und die Schriften: 1) Darstellung meines Systems der Philosophie im zweiten Hefte des zweiten Bandes der Zeitschrift für speculative Philosophie (1801), 2) die zweite Ausgabe der Ideen zu einer Philosophie der Natur (1803), 3) Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge (1802), 4) Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (1803), 5) neue Zeitschrift für speculative Physik (1802—1803).

Man pflegt die Dinge nicht so zu nehmen, wie sie an sich sind, sondern so, wie sie uns erscheinen. Wir unterscheiden das Subjective oder Ideale und das Objective oder Reale. Diesen Unterschied macht die Vernunft. Wenn sie aber zum eigentlichen Ansich kommen will,

so muss sie Alles, was ausser und neben ihr ist, allen Gegensatz aufheben und nichts als die Vernunft in ihrem Ansich, nicht, wie sie in den Dingen erscheint, denken. So lange die Vernunft sich als Subject oder Object denkt, kommt sie aus diesem Gegensatze, aus diesem Ausser- und Nebeneinander nicht hinaus. Bei diesem Aufheben des Subjects und Objects bleibt nichts übrig, als die Vernunft, die reine, die absolute Vernunft, die Indifferenz des Subjectiven und Objectiven. In dieser schwinden die Gegensätze. Hier ist Alles Eins und Eins Alles. Das Absolute ist die Identität des Seins und Denkens. Im Absoluten ist kein Unterschied zwischen diesen Gegensätzen, nur in den Dingen kommt er zur Erscheinung. Die Qualität des Subjectiven oder Idealen ist also an sich von der Qualität des Objectiven oder Realen nicht verschieden. Die Differenz kommt nur durch die Quantität zur Erscheinung. Jedes einzelne Ding ist eine quantitative Differenz des Realen und Idealen. Die Formel der Identität $A = A$ ist die Formel für das Sein des Absoluten. Im Einzelding schwindet diese Indifferenz; die Differenz der Gegensätze, des Subjects und Objects, kommt zur Erscheinung. Bezeichnen wir das Subjective oder Ideale durch A, das Objective oder Reale durch B, so ist das Schema des Endlichen der Verbindung des Subjects mit dem von ihm differenten Object, $A = B$. Könnte man Alles zusammen schauen, so wäre Alles in seinem Ansich identisch. Nur als Erscheinung, unserer endlichen Anschauungsweise gegenüber, zeigt es sich uns different. Nur das Universum, die absolute Totalität ist die absolute Identität. Hier ist Alles Eins und Eins Alles. Es ist nur eine willkürliche Trennung, wenn Etwas für sich ausserhalb der absoluten Totalität gefasst wird; denn nichts kann ausserhalb derselben sein. Nur durch intellectuelle Anschauungen, Gleichsetzen von Sein und Denken, kann die absolute Identität für die Wissenschaft gewonnen werden. Einzig durch die sinnliche oder endliche Anschauungsweise, durch das Trennen der Dinge vom All, entsteht die Differenz der Erscheinung. In dieser ist das Ansich zwar auch wieder die Identität des Sub- und Objects, aber der differente Gegensatz erscheint dadurch, dass nicht die Qualität, sondern die Quantität verschieden ist, d. h. dass in einem Dinge entweder mehr das Objective oder Reale, wie z. B. im Steine, oder mehr das Subjective oder Ideale, wie z. B. im Menschen, vorherrscht. Das Vorherrschende erscheint wie der positive, das Zurücktretende, wie der negative Pol. Da nun alle Gegensätze auf diese beiden, das Sub- und Objective, zurückgeführt werden, so ist nur entweder der subjective oder der objective Pol der positive. Natürlich ist, wenn der eine positiv ist, der andere negativ. Ist z. B. im Stein der positive Pol der objective, so ist der subjective negativ.

Die Formel für die Erscheinung oder endliche Anschauung der ein-

zelnen Dinge ist darum entweder $A^+ = B$, wenn das Subjective, oder $A = B^+$, wenn das Objective vorherrscht, während das Ansich der Dinge die Formel der Identität $A = A$ immerdar bleibt. Jede bestimmte quantitative Differenz der Sub- und Objectivität heisst Potenz. Wenn das Objective vorherrscht, erhalten wir die Anschauung der Natur, beim Vorherrschen des Subjectiven den Geist. Die Natur hat drei Potenzen oder Anschauungsstufen der Differenz: 1) $A = B^{+1} =$ Materie, Schwere, Stoff, 2) $A = B^{+2} =$ Licht, Expansion, Bewegung, Kraft, 3) $A = B^{+3} =$ Leben, Organismus, Naturproduct. Das Wissen oder der Geist, in welchem das Subjective das Vorherrschende ist, hat ebenfalls drei Potenzen oder Anschauungsstufen: 1) $A^+ = B^1 =$ Wahrheit, Hineinbilden des Stoffes in die Form, Wissenschaft, Begriff, 2) $A^+ = B^2 =$ Güte, Hineinbilden der Form in den Stoff, Religion, Gefühl, 3) $A^+ = B^3 =$ Schönheit, das Ineinsbilden des Stoffes und der Form, Kraft, Freiheitsproduct. Alle reellen Potenzen oder Potenzen des Seins bilden das Weltsystem der Erzeugungen der Naturnothwendigkeit, alle ideellen Potenzen oder die Potenzen des Wissens die Geschichte der menschlichen Freiheit des ganzen Geschlechts. Die Krone und das Complement des Weltsystems der Naturerzeugungen ist der Mensch, die Krone und das Complement der Geschichte der menschlichen Freiheit ist der ideelle Staat. Die Philosophie hat mit der intellectuellen Anschauung, der Anschauung der Indifferenz des Sub- und Objectiven, ein absolutes Erkennen gewonnen. Ihr Wissen ist ein anderes, als das gemeine Wissen. Die absolute Erkenntniss lässt sich einem intelligenten Wesen nicht andemonstrieren. Man muss das Vermögen zu ihr in sich tragen; sie kann nicht gelehrt werden. Die analytische und synthetische Methode werden verworfen. Die neue Methode wird die construirende genannt; sie zeigt, wie in jedem einzelnen Gegensatze das Ganze absolut ausgedrückt ist. Schon hier zeigt sich ein mystisches Element, das in der vierten und letzten Periode von Schelling's Entfaltung immer mehr überhand nimmt.

Der vierte Zeitraum ist der mystische, er umfasst die längste Zeit von Schelling's Wirksamkeit von 1806—1854. Man unterscheidet in diesem drei Phasen, die neuplatonische 1804—1808, die Jakob Böhme'sche von 1808—1812 und die positive, von der Offenbarung ausgehende, in den letzten Zeiten Schelling's. Zur neuplatonischen gehören die Schriften 1) Philosophie und Religion (1804), 2) Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichte'schen Lehre (1806), 3) Jahrbücher der Medicin (herausgegeben mit Marcus 1805—1808). Das Höchste ist Schelling in der Identitätsperiode das Absolute. Im Indifferenzpunkt sind Denken und Sein, Geist und Materie, Gott und Natur identisch,

Eines und Dasselbe. In der neuplatonischen Phase hebt Schelling den Unterschied von Gott und Welt hervor. Die Welt ist ihm jetzt ein Anderes, als das Absolute. Es ist eine Kluft zwischen dem Absoluten und der Welt. Nur das Absolute ist das wahrhaft Reale; die endlichen Dinge sind nicht wahrhaft real. Nicht eine Mittheilung der Realität des Absoluten, sondern eine Trennung, eine Entfernung vom Absoluten kann also allein der Grund der Welt sein. Die Welt ist ein Abfall vom Absoluten. Der Bruch kommt durch den Abfall der Ideen zu Stande. Die Versöhnung mit dem Absoluten ist das Ziel der Geschichte. Es zieht eine religiöse Ansicht durch diese Schriften, an den Neuplatonismus wird man erinnert durch das Herabsteigen der Seele aus der Ideenwelt in die sinnliche Welt, durch die Seelenwanderung, durch die den Mysterien der Religion gegebene Bedeutung. Schelling's Streben zielt auf ein Ineinsbilden von Religion, bei welcher die esoterische Seite des Mysticismus betont wird, und Philosophie. Auch hier helfen nicht Analyse, nicht Synthese, nicht Verstandesbegriffe, sondern das Schauen oder die Speculation der Vernunft. Die Wissenschaft wird theosophisch, sie hat nur einen Werth, in wiefern sie Gott in Allem schaut. Die Mystik fand durch Lesen mystischer Schriften Nahrung. Am meisten philosophische Anregung bieten unter den frühern Mystikern die Werke des berühmten Schwärmers und genialen Autodidakten Jakob Böhme (1575—1624). Aus dem Studium der Schriften desselben entwickelte sich die zweite Phase der letzten Schelling'schen Wirksamkeit, die Jakob Böhme'sche Zeit. Dahin gehören die Schriften 1) philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), 2) Denkmal der Schrift Jacobi's von den göttlichen Dingen (1812), 3) Sendschreiben an Eschenmayer in der allgemeinen Zeitschrift von Deutschen für Deutsche. Die Selbstentzweiung des Absoluten ist es, aus welcher Alles abgeleitet wird. Schelling unterscheidet 1) Gott als Indifferenz oder als Ungrund, 2) Gott als Entzweiung in Grund und Existenz, Reales und Ideales, 3) Versöhnung der Selbstentzweiung Gottes durch Rückkehr zur ursprünglichen Indifferenz oder Identität. Alles geht durch Entzweiung des Absoluten aus diesem hervor und durch Aufhebung der Entzweiung, welche die Versöhnung ist, in ewigem Cyclus in dieses zurück. Die ursprüngliche Identität oder Indifferenz ist der Ungrund, ein von Böhme gebrauchter Ausdruck. Er hat die Gegensätze nicht dem Keime nach, nicht implicite in sich und ist auch keiner dieser Gegensätze, er ist an sich weder Geist noch Materie, weder Ideales noch Reales, weder Licht noch Finsterniss, prädicatlos. Die Dualität geht aus dem Ungrunde hervor. Der Ungrund geht in zwei Gegensätze aus einander, in zwei gleich ewige Anfänge, Grund oder Reales und Existenz oder Ideales.

Der Grund ist die Natur in Gott, er ist die Sehnsucht, die Begierde, sich selbst zu gebären, ohne Verstand und Willen. Das dunkle Sehnen erzeugt in Gott eine innere reflexive Vorstellung. Es ist ein Erblicken Gottes durch sich selbst. Gott sieht sich selbst im Ebenbilde. Es ist gleichsam seine eigene Erzeugung.

Es ist das Licht, der Verstand, der zu dem dunklen Sehnen hinzukommt. So wird der Verstand, mit dem Grunde vereint, frei schaffender Wille. Das Reale, der Grund, wird durch das Ideale, den Verstand, verklärt und so entsteht die Weltschöpfung und Weltentwicklung, Geburt des Lichtes oder die stufenweise Entwicklung der Natur bis zum Menschen, Geburt des Geistes oder Entwicklung des Menschen in der Geschichte. In jedem Naturproduct ist der dunkle Grund thätig und der Verstand. Jener ist der von Gott geschiedene Particularwille, dieser das göttliche Princip, der Universalwille. In den vernunftlosen Wesen sind die beiden Principien geschieden, im Menschen zertrennbar vereinigt, in Gott, dem Absoluten, untrennbar verbunden. Auf diesem Wege sollen Naturalismus und Theismus vereinigt werden. Der Naturalismus betrachtet Gott als den Grund, er ist den Dingen immanent; dem Theismus ist Gott die Ursache der Welt, er ist der Welt gegenüber transcendent. Die Natur ist der dunkle Grund, das Irrationelle, das negative Princip in Gott. Erst durch dieses negative Princip kommt Gott zum Bewusstsein. Gott entwickelt sich vom Unvollkommenen zum Vollkommenen. Das Unvollkommene ist das werdende Vollkommene. Nur die in Gott erkannte wirkliche Zweiheit hebt das Wesenlose in Gott auf; nur durch diese Zweiheit ist der Gedanke eines persönlichen Gottes möglich. Ein Wesen kommt nur durch eine verneinende Kraft zum Bewusstsein; ohne diese ist es ein Cirkel ohne Mittelpunkt.

Wir wenden uns nunmehr der dritten und letzten mystischen Phase Schelling's zu. Sie ist die Zeit der Mythologie und Offenbarung. Die Philosophie wird als so genannte positive der negativen entgegengestellt und wurde vielfach von frommen Theologen mit Freude begrüßt. Es gehören hierher folgende Schriften: 1) über die Gottheiten von Samothrake, 1815, 2) eine Vorrede zu Robert Becker's Uebersetzung der Schrift Victor Cousin's über französische und deutsche Philosophie in den *Fragments philosophiques*, Paris, 1833, 3) Berliner Antrittsvorlesung, (1841), 4) die religionsphilosophischen Schriften, Philosophie der Mythologie, Philosophie der Offenbarung, nach dessen Tode herausgegeben in der Gesamtausgabe seiner Werke von seinem Sohne K. F. A. Schelling, 2te Abtheilung, 4 Bände, Stuttgart und Augsburg (1856), schon früher in Auszügen von Frauenstädt (1842), ausführlich von H. E. G. Paulus (1843) bekannt gemacht. Schelling will die Er-

findung seiner Jugend, das Identitätssystem, nicht aufgeben. Er nennt dieses System die negative Philosophie und stellt ihm die positive entgegen. Die Empirie soll in den Kreis der Philosophie aufgenommen werden, darum die Religion, die unvollendete der Mythologie, die vollendete der Offenbarung. Die positive Philosophie will nicht Gottes Dasein beweisen, sie geht von der Existenz aus und beweist die Göttlichkeit derselben. Schelling unterscheidet in Gott das blind nothwendige oder unvordenkliche Sein, das Sein vor allem Sein, die drei Potenzen des göttlichen Wesens und die aus den drei Potenzen durch Ueberwindung des blind nothwendigen Seins hervorgehenden drei Personen. Die drei Potenzen sind der bewusstlose Wille (*causa materialis* der Schöpfung), der besonnene Wille (*causa efficiens* derselben) und die Einheit beider (*causa finalis*). Die drei Personen entstehen durch das Ueberwinden des unvordenklichen Seins. Die absolute Möglichkeit dieses Ueberwindens ist der Vater, die überwindende Macht der Sohn, die Vollendung der Ueberwindung der Geist. Des Menschen Freiheit kann die Einheit der in der Natur wirkenden Potenzen aufheben. Dadurch wird die vermittelnde Potenz, die zweite, ihrer Herrschaft über das unvordenkliche Sein beraubt. Aber im Bewusstsein des Menschen erhält sie wieder die Herrschaft über jenes Sein und wird so göttliche Persönlichkeit. Die Potenzen werden auch als eine Möglichkeit oder ein Können gefasst. Das Prius von Natur und Gott ist die erste Potenz — A, das noch nicht Seiende; sie wird als das Seinkönnen bezeichnet und in ihr liegt die Vateridee, die zweite steht als das reine Sein ohne alles Können der ersten Potenz dem Seinkönnen gegenüber + A, die Sohnsidee, die dritte Potenz ist die Vereinigung beider, ein Sein und ein Können zugleich, $\pm A$, die Potenz des Geistes. Die drei Potenzen sind die Wurzel der Dreieinigkeit in Gott. Wie die Welt ein kosmogonischer Process ist, so soll sich auch in Gott ein theogonischer Process darstellen.

So geistvoll und genial auch manche Gedanken Schelling's sind, mit so vielem Geschicke auch manche frühern Ansichten und Lehren von ihm benutzt werden, so kann doch seine Philosophie unmöglich den unbefangenen Prüfer irgendwie befriedigen oder als eine solche angesehen werden, welche die philosophischen Probleme gelöst hat. Schon darin, dass er von Zeit zu Zeit neue Anläufe macht, neue Standpunkte und Anschauungen zu gewinnen versucht und mit den früheren als unbefriedigend bricht, liegt eine unverkennbare Unsicherheit, welche uns hinsichtlich der Lösung der philosophischen Aufgabe wenig Vertrauen einflösst. Wenn wir aber diese einzelnen Versuche näher betrachten, so zeigt sich noch deutlicher die Unhaltbarkeit dieser Art des Philosophirens.

Was den ersten Zeitraum seiner Entwicklung, die so genannte Fichte'sche Zeit, betrifft, so muss gegen sie alles das geltend gemacht werden, was bereits für die Unhaltbarkeit der älteren Fichte'schen Wissenschaftslehre angeführt worden ist. Denn diese ganze erste Entwicklung geht von dem Princip und der formellen Behandlung des subjectiven Fichte'schen Idealismus aus. Wenn Schelling von einem im Ich vorhandenen Antagonismus von Kräften, der ins Unendliche gehenden und der diese beschränkenden Kraft, spricht, und das Ich als die Einheit beider bezeichnet, so ist wohl erst nachzuweisen und kann niemals nachgewiesen werden, weil es dem Bewusstsein widerspricht, dass, wie die Kraft des Ichs in's Unendliche strebt, so auch die dieser entgegenwirkende, sie hemmende Schranke im Innern des Ichs nicht nur liege, sondern zum Ich gehöre. Wer nichts, als das Ich, annimmt, wem jede Anschauung eine Selbstbegrenzung des Ichs ist, kommt zu keiner Materie; denn offenbar ist die äussere Schranke des Stoffes eine ganz andere Vorstellung, als die des selbsbewussten Ichs. Die Materie erscheint uns als die Negation, als die Aufhebung dessen, was zum Wesen des Ichs gehört, des Bewusstseins, der Freiheit, der Selbstbestimmung. Wie kann der diametrale Gegensatz des Ichs zum Wesen des Ichs gehören? Das Wesen, das Prius der Materie, soll die Kraft sein? Ist aber nicht die Kraft von der Materie zu unterscheiden? Hat man schon Materie, wenn man Kraft hat? Man will sie durch die in's Unendliche gehende Kraft oder die Repulsionskraft und durch die sie beschränkende Kraft oder die Attractionskraft gewinnen. Anziehung und Abstossung sind aber noch kein Stoff, sie sind Thätigkeitsäusserungen des Stoffes, sie setzen etwas voraus, die Materie, ohne welche es keine Anziehung und Abstossung giebt. Schelling nennt die Kraft selbst das Immaterielle in der Materie. So ist also auch Anziehung ein Immaterielles, wie Abstossung. Wenn nun beide immateriell sind, wie soll ihre Einheit Materie werden? Die Verbindung des Immateriellen mit dem Immateriellen bleibt immer immateriell. Wenn damit idealistisch gezeigt werden soll, dass in der Natur derselbe zur Einheit sich verbindende Antagonismus von geistigen Kräften wirkt, wie im Ich, so ist ein grosser Unterschied zwischen Repulsion in der Natur und zwischen der in's Unbeschränkte strebenden Thätigkeit des Ichs, nicht minder zwischen der das Bewusstsein im Ich durch Beschränkung hervorrufenden Kraft und der Anziehung. Wenn aber auch eine Parallele zwischen beiden gezogen würde, wie kann man die Kraft das Immaterielle in der Materie nennen, wenn die Materie nichts ist? Hier soll die Kraft die Negation von Etwas sein, das nichts ist. Wird aber die Materie noch als ein Anderes, als die Kraft ist, angenommen, von dieser letztern unterschieden, dann ist die Ableitung derselben aus dem Ich unmöglich. Wenn Schelling die Natur

als die höhere Identität für die Vereinigung dieser einander entgegenwirkenden Kräfte bezeichnet, so verlässt er den Standpunkt des Ichs; denn dann ist nicht das Ich, sondern die Natur die letzte und höchste Einheit. Was ist aber diese Natur? Als Absolutes ist sie ein bloss negativer Begriff, und als Kraft ist sie noch kein Stoff, auch nicht als eine Einheit von Kräften; immer fehlt die Materie, ohne welche die Natur nicht gedacht werden kann. Die Kraft ist ja Schelling selbst das Immaterielle in der Materie. Das Immaterielle aber ist keine Materie, sondern die Verneinung der Materie. Schelling spricht von einem Raume, der durch die entgegengesetzten Kräfte begrenzt, erfüllt und von dem anschauenden Geiste in Besitz genommen wird. Raum ist noch keine Materie; denn er ist nur ein Verhältniss des Nebeneinanderseins der materiellen Dinge. Kräfte können den Raum, der an sich unendlich ist, nicht begrenzen und nicht erfüllen, wenn nicht ein Stoff vorhanden ist, in welchem diese Kräfte thätig sind. Kraft im Raume ist noch keine Materie, die Kraft kann gar nicht im Raume sein, wenn nicht Materie ist. Wenn wir das Absolute zur Identität der Natur und des Geistes machen, so haben wir den Standpunkt des Ichs verlassen; denn hier erscheint die Natur als das Andere, der Gegensatz des Geistes; die Einheit ist dann nicht im Geiste, sondern im Absoluten.

Wenn der Geist in uns und die Natur ausser uns absolut identisch sind, können wir da sagen: Wir haben mit unserm Geiste die Natur producirt? Könnte man nicht umgekehrt mit viel grösserem Rechte sagen: Die Natur producirt unsern Geist? Wenn wir vom Princip des Geistes ausgehen, so ist consequent Alles nur Anschauung oder Vorstellung. Schelling kann also, wenn er seinem Standpunkte, dem ursprünglichen des Ichs, treu bleiben will, nicht sagen, dass die Natur selbstständig sei, und ihr eigenes, ihr innewohnendes Princip habe, wie er in der Schrift von der Weltseele behauptet. Wenn die Natur objectiv ist, hört der bloss subjective Standpunkt des vorstellenden Geistes von selbst auf.

Auch die zweite Periode, die Periode der Gegensätze, befriedigt nicht. Schelling kennt hier nur zwei Gegensätze, den subjectiven und den objectiven Gegensatz, und demnach nur zwei Standpunkte des Philosophirens und zwei verschiedene Systeme, die Naturphilosophie und den transcendentalen Idealismus. Schelling glaubt, dass es gleich sei, ob man die Natur oder den Geist zum Prius mache; denn, wenn man von der Intelligenz ausgeht, leitet man aus ihr die Materie ab; beginnt man aber mit der Materie, so wird aus dieser die Intelligenz abgeleitet. Dies ist aber durchaus nicht gleichgültig; denn in dem ersten Falle ist die Intelligenz das Unbedingte, und, wenn der Standpunkt subjectiv

ist, das Ich. Da ist die Materie nur ein Product des Geistes, eine Vorstellung. Im zweiten Falle erhält die Natur, die Materie mit ihrer Kraft, die Ursprünglichkeit und erste Selbstständigkeit, der Geist aber ist durch sie bedingt, hängt von ihr ab, kommt aus ihr hervor. Auch handelt es sich um die Frage, ob die Schelling'sche Duplicität die verschiedenen Gegensätze der Welt erschöpft, ob alle unter diese subsumirt werden können, und, womit es denn eigentlich begründet werden soll, was nur im Voraus angenommen und als Annahme hingestellt wird, dass dieser Duplicität eine Einheit zu Grunde liegen müsse. Hat man diese Einheit schon dadurch gewonnen, dass man aus der Natur die Intelligenz oder aus der Intelligenz die Natur ableitet? In keinem Falle ist die Natur mit der Intelligenz identisch. Es ist etwas Materielles, Irrationelles, neben dem Rationellen. Jedes von beiden ist sich wechselseitig das Andere, ein Anderssein. Man wird von der Natur nicht sagen können, dass sie ein Schweben zwischen Productivität und Product ist. Was zwischen diesen beiden schwebt, ist weder Productivität noch Product. Die Productivität producirt, das Product wird producirt. Die Natur muss aber entweder produciren oder producirt werden; sie kann nicht zwischen beiden schweben, weil sie in diesem Falle nichts wäre. Sie soll deshalb zwischen Productivität und Product schweben, weil sie unendliche Productivität ist, also ein absolutes Product liefern sollte und doch immer nur zu endlichen Producten führt. Unendliche Productivität ist aber ein Produciren ins Unendliche. Wird denn das der Natur bewusstlos vorschwebende Ideal eines absoluten Productes nicht dadurch erreicht, dass ins Endlose endliche Producte producirt werden? Es liegt im Wesen alles Producirens, dass das Producirte vom Producirenden abhängig, also bedingt, beschränkt, endlich sei. Die Unendlichkeit kann sich nicht auf das Product, sondern nur auf das Producirende beziehen. Das so genannte absolute Product soll dadurch ein endliches werden, dass ihm eine Hemmung oder Retardation entgegenwirkt. Die Hemmung ist also etwas Anderes, als die Productivität; sie wirkt dieser letzteren entgegen; sie gehört nicht zu ihr, sie ist ausser ihr. Werden hier nicht zwei Principien für die Producte, die Productivität oder Produktionskraft und die hemmende Kraft, gesetzt? Das Product wäre die Einheit beider, da diese in ihm zusammentreffen. Aber das Product ist stofflich, materiell; es ist nicht bloss eine Vereinigung von Kräften, d. h. von Immateriellem, da nach Schelling die Kraft selbst ein Immaterielles ist. Es ist eine willkürliche Annahme, die Qualitäten der Natur aus Hemmungen zu erklären, noch mehr aber, die Einheit des Organischen und Unorganischen in einer dogmatisch angenommenen Weltseele zu suchen.

Wenn die Natur in der Transcendentalphilosophie vom Geiste abgeleitet und als Anschauung oder Vorstellung desselben hingestellt wird, so kann man, von diesem Standpunkte ausgehend, nie die Objectivität oder Selbstständigkeit der Natur gewinnen, also unmöglich zu dem Resultate gelangen, welches schon im Standpunkte der Naturphilosophie liegt, die aus dem Principe der Natur das Geistesleben herleiten will. Die Geschichte des Bewusstseins enthält nur immer subjective Geistesvorgänge und erhält keine selbstständige äussere Objectivität. Hier ist das Consequenteste: Die Welt ist Vorstellung, die äussere Natur ist Vorstellung. Die Anschauung producirt die Materie nicht, wie Schelling will, so wenig, als sie den Raum und die Zeit producirt. Raum und Zeit und Materie sind der Anschauung gegeben; sie kann nichts davon und nichts dazu thun, sie verhält sich leidend, sie muss sie nehmen, wie sie sind. Wenn auch meine Anschauung eine innere und eine äussere ist, so ist damit das so genannte Produciren der Welt durch mein Bewusstsein nicht erwiesen. Ich unterscheide die äussere von der innern Anschauung, weil die eigenen, inneren Zustände meines Lebens von demjenigen verschieden sind, was nicht zu mir gehört, was ich nicht gemacht habe, was mir von Aussen aufgenöthigt ist, unter Raum und Zeit gegeben erscheint. Schon die Empfindung ist eine Stimmung, ein Afficirtwerden des Subjects von einem von diesem verschiedenen Object. Keine Anschauung kann die Materie, wie Schelling will, hervorbringen, sie ist dem Empfindenden und Denkenden als ein von diesem Verschiedenes gegeben. Aeussere und innere Anschauungen führen nur dann zu Raum und Zeit, wenn Objecte in Raum und Zeit auf uns wirken. Ohne ein Mannigfaltiges, eine Vielheit, die in Raum und Zeit auf uns wirkt, giebt es für uns keine Raum- und Zeiterscheinung. Die Abstraction soll die Intelligenz von ihren Producten unterscheiden; aber unsere Intelligenz producirt die Dinge nicht, nicht einmal die Vorstellungen der wirklich vor uns befindlichen Dinge. Es verhält sich umgekehrt. Die Dinge afficiren uns und produciren durch ihre Einwirkung in uns die Vorstellungen, zu welchem äussern oder objectiven Factor natürlich auch noch der innere oder psychische, das Vorstellungsvermögen, hinzutreten muss. Wir trennen also die Dinge nicht von uns als blosse Producte unserer Intelligenz, sonst könnten wir nicht deutlich die Vorstellungen der productiven und reproductiven Einbildungskraft im Wachen und Träumen von Vorstellungen unterscheiden, denen wirkliche Dinge entsprechen, und doch zeigt sich diese Unterscheidung immer bei allen vernünftigen Menschen.

Gehen wir zur dritten Periode, der Blüthezeit Schelling's über. Hier haben wir den Zeitraum der Identitätsphilosophie. Ist diese vielleicht haltbarer, als seine frühern Philosopheme? Wir können die Dinge nicht

anders nehmen, als so, wie sie uns erscheinen, weil wir sie eben nur als Vorstellungen haben. So aber erscheinen sie uns weder als absolut identisch, weil sie Unterscheidungsmerkmale haben und Arten und Individuen bilden, noch als absolut verschieden, weil ihnen Uebereinstimmungsmerkmale zukommen und sie auf Gattungen zurückgeführt werden können. Das gilt aber nur, sagt man uns, von dem Dinge in der Erscheinung, nicht von dem Dinge an sich. Da wir aber keine andern Dinge kennen, als die in der Erscheinung, so muss entweder das Ding in der Erscheinung mit dem Ding an sich in Eins zusammenfallen und die Erscheinungswelt ist dann auch die wirkliche Welt an sich, oder das Ansich ist und bleibt für uns unerkennbar, wie Kant sagte, weil wir über unsere Subjectivität, über die Art und Weise, wie wir die Dinge vorstellen, nicht hinausgehen können, wenn wir auch annehmen, dass das Ding an sich nicht das Ding in der Erscheinung ist. Ist es aber vielleicht Schelling besser, als Fichte, gelungen, das Ding an sich zu erkennen? Wir zweifeln sehr. Ja, die Fichte'sche Auffassung des Ichs, als des einzigen Dinges an sich, erscheint folgerichtiger, als die Schelling'sche. Wir sollen das Subject und das Object aufheben; dann erhalten wir die Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, die Identität der Gegensätze, das Absolute, die Vernunft in Allem, welche in Allem Eins und Eins in Allem ist. Allein dieses so genannte Hinwegdenken des Sub- und Objectes zugleich ist eine reine Unmöglichkeit. Das Hinwegdenken ist ja schon ein Denken, das Denken eines Subjectes, das Subject ist immer da, wenn gedacht wird. Dasselbe ist der Fall, wenn man das Object hinwegdenkt, weil dieses nur dadurch geschehen kann, dass man denkt, dass also ein denkendes Subject ist. Ist aber das, was übrig bleibt, wenn man den Gegensatz des Sub- und Objectiven ganz aufheben könnte, was unmöglich ist, wirklich die Vernunft in Allem? Gewiss nicht; denn, wenn Sub- und Object in ihrem Gegensatze aufgehoben werden, bleibt nichts mehr übrig. Es ist ein Aufheben alles Denkens, des Denkenden und Gedachten. Wo nichts denkt und nichts gedacht wird, kann auch nichts sein. Nichts ist allerdings weder Sub- noch Object, die Indifferenz, d. h. der Nichtunterschied des Sub- und Objectiven, das Absolute, d. h. das von allem Einzelnen und allem Unterschiede Freie. Warum? weil es nichts ist.

Schelling hat es darum auch mit Zero oder Null verglichen; denn diese ist die Aufhebung der positiven und negativen Grösse, also jeder Grösse. Im Nichts schwinden allerdings die Gegensätze; aber das Nichts ist das Nichtetwas. Wie kann das Nichtetwas die Vernunft sein, da die Vernunft doch wesentlich ein Etwas, ein Nichtnichts ist? Die Indifferenz soll im All, in der Totalität liegen? Aber Totalität und Indifferenz sind sehr verschieden. Die Totalität ist der Inbegriff alles

relativ Differenten und alles relativ Identischen. Denn alle Dinge oder Erscheinungen sind relativ different oder relativ identisch. Ist aber die Summe des relativ Differenten und relativ Identischen Indifferenz und absolute Identität? Man soll zu dieser Erkenntniss nicht durch sinnliche Wahrnehmungen, nicht durch Verstandesbegriffe, sondern durch intellectuelle Anschauung kommen? Die intellectuelle Anschauung, wenn es eine solche giebt, darf aber weder der Erfahrung der Sinne, noch den Verstandesbegriffen widersprechen und die Denkgesetze aufheben. Eine solche Anschauung ist eine Einbildung, aber keine wirkliche Erkenntniss. Denn erkennen können wir nur das, wovon wir einen Begriff oder eine Idee haben. Im Dinge ist das Ideale und Reale nicht quantitativ allein, sondern in der That qualitativ verschieden. Denn verschieden sind und bleiben doch die Qualitäten des Bewusstseins und des Bewusstlosen, des Denkens und des Seins, der Kraft und des Stoffes, des Ichs und des Nichtichs, der Freiheit und der Nothwendigkeit, des Geistes und der Materie, der Geschichte und Natur, der Zeit und des Raumes. Nicht die Quantität ist hier verschieden, sondern die Qualität. Man kann also das einzelne Ding nicht bloss die quantitative Differenz des Realen und Idealen nennen; es ist eine qualitative Differenz. Wie kommt aber die Indifferenz dazu, sich zu differenziren? Durch unsere Anschauung nach Schelling. Wir trennen das Ding in sinnlicher Anschauung von dem All. Wir trennen es aber nicht vom All, sondern wir sehen es im All und auch hier erscheint es uns als ein Differentes, von andern Dingen Verschiedenes. Jede bestimmte quantitative Differenz des Sub- und Objectiven ist nach Schelling eine Potenz. Da nun jedes Ding eine solche bestimmte Differenz ist, müssten wir so viele Potenzen annehmen, als Dinge sind, und doch unterscheidet Schelling nur drei Potenzen im Reiche des Geistigen, in welchem das Subjective, und im Reiche des Körperlichen, in welchem das Objective vorherrscht. Wie kommt er dazu, drei Potenzen anzunehmen, da doch unendlich viele angenommen werden müssen? Er muss die Potenz in einem andern Sinne nehmen; sie muss Hauptstufe der Entwicklung sein. Warum aber unterscheidet er gerade drei? Das ist so wenig dialektisch als nothwendig entwickelt, als er es früher bei der Reproduction, Irritabilität, Sensibilität oder dem Chemismus, der Elektrizität und dem Magnetismus gethan hat. Es ist willkürlich, dogmatische Behauptung. Gewinnt die Philosophie durch die so genannte intellectuelle Anschauung ein absolutes Wissen? Wir bezweifeln es; es kann für unendliche Wesen kein absolutes Wissen geben, weil in ihrem Wesen die Schranke liegt, welche ein relatives, beschränktes, endliches, unvollkommenes Wissen zur nothwendigen Folge hat. Auch bei Dingen, die man sich träumt, von denen man Visionen und Einbildungen hat, rühmt man sich eines

ungewöhnlichen Wissens. Alles Wissen, auch das, was man als ungewöhnlich von dem „gewöhnlichen“ oder „gemeinen“ unterscheidet, muss nach den Gesetzen zu Stande kommen, welche für alles Wissen nothwendig sind. Ein Wissen ohne objectiv gültige Gründe ist kein Wissen, sondern ein Glauben oder Meinen. Das Wissen muss sich also allerdings „andemonstrieren“ lassen und es ist keine Empfehlung für Schelling's Philosophie, wenn er selbst eingesteht, dass sie sich nicht andemonstrieren lasse. Wo ist denn das Kriterium ihrer Wahrheit? Im Subjecte, welches das System aufstellt? Das ist aber kein objectives Kriterium und unterscheidet sich in nichts von dem Kriterium der Einbildung irgend eines beliebigen Phantasiemenschen. Freilich hilft man sich damit, dass man sich auf das Vermögen der intellectuellen Anschauung und des absoluten Wissens beruft, das Andere nicht haben. Wenn aber die Mehrzahl aller vernünftigen Menschen dieses so genannte Vermögen nicht besitzt, ja, wenn dieses Vermögen mit den Gesetzen und Erkenntnissen aller übrigen Vermögen im krassen Widerspruche steht, kann man sich dann noch darauf berufen? Wo wäre hier der Maassstab zur Beurtheilung des Unterschiedes eines Phantasma's und eines Philosophems? Schelling will für seine Art zu erkennen eine neue Methode finden. Sie soll nicht analytisch und nicht synthetisch sein. Entweder fangen wir aber vom Einzelnen oder Bedingten, von der letzten Wirkung an und gehen von da allmählig zum Allgemeinen oder Unbedingten, der ersten Ursache, über, oder wir leiten aus dem Allgemeinen, dem Unbedingten, der ersten Ursache, das Einzelne, Bedingte, die Wirkung ab. Eine von diesen beiden Methoden muss angewendet werden, wenn es sich um die Bestimmung des Verhältnisses des Allgemeinen zum Einzelnen handelt. Wie kann nun Schelling beide verwerfen und an ihre Stelle die constuirende setzen? Mit dieser eröffnet er, da er die Erfahrung und die Verstandesbegriffe verlässt, Thüre und Thor der Willkür und Phantasie.

Pictoribus atque poëtis

Quidlibet audendi semper fuit aequa potestas.

Wir gehen zum vierten und letzten Zeitraum der Schelling'schen Philosophie. Offenbar ist dieser der am wenigsten philosophische. Wenn auch Schelling in der neuplatonischen Phase seines Mysticismus Gott und Welt nicht mehr identificirt, sondern ihren Unterschied, ja die Kluft zwischen beiden betont, so kann man doch mit dem, was er weiter von beiden sagt, nicht übereinstimmen. Gott soll das wahrhaft Reale, die endlichen Dinge, deren Inbegriff die Welt ist, nicht wahrhaft real sein. Das Absolute soll seine Realität der Welt nicht mittheilen. Wenn aber die Welt und Gott wirklich unterschieden sind, wenn zwischen beiden eine Kluft liegt, so müssen doch beide wahrhaft sein. Wenn sie wahr-

haft sind, so müssen sie auch beide wahrhaft real sein. Man kann von einem Dinge nicht sagen, dass es wirklich ist, wenn es nicht wahrhaft real ist. Ist nun die Welt nicht wahrhaft, hat sie keine wahrhafte Realität, dann ist sie nur zum Schein, sie hat ein Scheinsein, d. h. sie scheint zu sein und ist doch in Wahrheit nicht. Man kann keine Kluft zwischen zwei Dingen finden, die nicht zwei Dinge sind. Wenn aber diese Welt ihre Realität nicht von Gott hat, woher hat sie dieselbe? Sie könnte sie in diesem Falle nur von sich und durch sich selbst haben, da ausser Gott und Welt nichts gedacht werden kann. Wir gewinnen also zwei Principien, wenn die Welt Realität und diese nicht von Gott hat, Gott und Welt. Der Dualismus ist fertig und scheint unüberwindbar. Wenn aber, wie Schelling sagt, die Welt nicht „wahrhaft real“ und wenn sie doch von Gott verschieden ist, so kann sie nur ein Scheinsein haben. Woher kommt aber dann diese real scheinende Welt, da nach Schelling Gott ihr seine Realität nicht mittheilt? Woher das Endliche, das Unvollkommene, die Zweiheit der Gegensätze, woher alles das, was wir Welt nennen? Hic Rhodus! Hic salta! Schelling hilft sich auch wirklich durch einen Sprung. Wenn die Begriffe fehlen, muss ein Wort aushelfen. Das Wort heisst Bruch, Abfall der Welt von Gott. So lange aber die Welt noch nicht abgefallen ist, ist sie noch keine Welt. Erst der Bruch, der Abfall von Gott ist der Grund der Welt? Wie kommt aber die Welt dazu von Gott abzufallen? Durch den Abfall der Ideen sagt Schelling. Wird hier nicht ein dunkles Wort durch ein noch dunkleres erklärt? Bleibt hier nicht die alte Frage offen und unbeantwortet? Entsteht hier nicht wieder die neue Frage: Wie kommen die Ideen dazu, von Gott abzufallen? Das Herabsteigen der Seele aus der Ideenwelt in die Materialität, die Seelenwanderung sind mehr phantastisch und dogmatisch, als philosophisch. Sie können natürlich auch nicht „andemonstrirt“ werden. Religion und Philosophie haben wohl dasselbe Object, aber ihre Quelle und die Auffassung des Objects und ihre Aeusserungen in Bezug auf dieses Object sind verschieden. Die Quelle der Religion ist das Gefühl der Abhängigkeit von einem Höhern, sie äussert sich als Verehrung desselben, sie stellt sich dieses Höhere in endlicher Vorstellung vor den fühlenden und verehrenden Geist. Nicht so die Philosophie, sie will dieses Höhere begreifen, wissen, die endlichen Auffassungsweisen desselben aufheben und sein Verhältniss zum Endlichen bestimmen, sie will erkennen. Religion ist noch keine Philosophie, Philosophie keine Religion. Sie müssten aufhören, das zu sein, was sie ihrem Begriffe nach sind und sein müssen, wenn man sie in Eins bilden wollte. Die Philosophie hat nicht das Streben der Selbstvernichtung und Umwandlung in Religion. Das Speculiren, wie die intellectuelle Anschauung, ist nicht Jedermanns Sache. Wer Gott in Allem schauen will, muss

zuerst mit dem Begriffe Gottes selbst im Reinen sein. Was man nicht begreift, was man nicht wissen und demonstrieren kann, soll man durch Speculation erschauen. Ist das nicht die alte längst gebrauchte Berufung aller Schwärmer und Mystiker und wodurch soll man die Wahrheit von der Einbildung unterscheiden?

In der Jakob Böhme'schen Phase des Schelling'schen Mysticismus wird eine Selbstentzweiung des Absoluten angenommen und Gott als Indifferenz oder als Ungrund, Gott als Entzweiung oder Grund und Existenz und die Aufhebung der Entzweiung durch Rückkehr in die Indifferenz unterschieden. Der Ungrund soll die Aufhebung aller Gegensätze sein, ja sie nicht einmal implicite in sich haben. Hat aber der Ungrund die Gegensätze nicht implicite in sich, so hat er sie auch dem Keime, der Möglichkeit ihrer Entfaltung nach nicht in sich. Aus dem Ungrunde können sich die Gegensätze nicht entfalten, aus ihm nicht hervorgehen, weil sie nicht in ihm sind, ja nicht einmal in ihm sein können. Wie kann aber die Dualität nun aus dem Ungrunde hervorgehen, wenn sie nicht einmal implicite, d. h. dem Hervorgehen- oder Entfaltenkönnen nach in ihm liegen? Heisst das nicht mit andern Worten: Etwas, was nicht möglich ist, ist wirklich? und doch ist das Denkgesetz allgemein gültig und nothwendig: *A non posse valet consequentia ad non esse*. Ein Ungrund kann nicht in das auseinander gehen, was nicht in ihm, ja nicht einmal implicite in ihm liegt. Was soll zudem das Wort: Ungrund, wenn es auch von Böhme gebraucht worden ist? Was kein Gegensatz ist, auch keinen Gegensatz der Möglichkeit nach in sich schliesst, ein reines Nichts ist der Ungrund. Nichts ist natürlich kein Grund, darum ein Ungrund, aber Nichts kann sich auch nicht entzweien und aus Nichts kann Nichts hervorgehen oder werden. Wenn man den Grund die dunkle Sehnsucht, die Natur, gleichsam das Irrationale in Gott nennt, so gehört auch das Irrationelle und Materielle mit zu Gott. Gott kommt erst durch die Entzweiung in Gegensätze zum Bewusstsein seiner selbst. So ist Gott nicht, sondern er wird. Gott wird — heisst aber so viel, als: Er ist im Anfange noch nicht mit Bewusstsein, er kommt erst dazu durch die Entfaltung der Gegensätze aus dem dunkeln Ungrund. Ein Ungrund ist aber noch kein Gott und doch geht Alles aus Gott hervor, es wird also etwas über Gott gesetzt, der Ungrund, und von diesem und der Entfaltung der Gegensätze erst das Bewusstsein Gottes oder Gott abhängig gemacht. Ein abhängiger Gott ist aber kein Gott. Wir müssten mit der Annahme des theogonischen Processes den Menschen selbst zu Gott machen. Wenn aber aus dem Ungrunde die Dualität hervorgeht und durch Aufhebung der letzteren die Versöhnung stattfindet und Alles wieder in den Ungrund zurückgeht, so erscheint uns die Versöhnung eben so unbegreif-

lich, als vorher die Entzweiung. Wie kommt eine reine Negation aller Gegensätze zur Entfaltung und abermals zur Aufhebung dieser Gegensätze? Uns will es bedünken, dass dieses weniger der Philosophie, als des Dogma's der Dreieinigkeit, der Erbsünde und Erlösung wegen geschieht. Man leitet auf diesem Wege, man mag wollen oder nicht, das Böse und die Materie von dem Ungrunde, dem ersten und letzten Princip aller Dinge, ab. Denn der Ungrund entfaltet sich zu Grund und Existenz, zu dunkler Sehnsucht und zum Verstande, zum Universal- und Particularwillen. Schelling will das in Gott vereinigen, was man in der neueren Zeit als unvereinbar bezeichnet hat, die Immanenz und Transcendenz Gottes; aber seine Transcendenz ist nur eine scheinbare; sie ist kein Gott; sie ist der Ungrund oder das Nichts. Schelling will auf seinem Wege einen persönlichen Gott gewinnen. Die Natur ist ihm der dunkle Grund, das Irrationelle in Gott, das negative Princip desselben. Die Sehnsucht, zu gebären, zu zeugen, oder der Grund bringt Gott zur Erkenntniss seiner selbst im Ebenbilde, zum Bewusstsein und dadurch zur Persönlichkeit. Es ist ein Wesenloses in Gott, das erst durch die Zweiheit der Gegensätze, welche Gott zum Bewusstsein bringt, Wesen wird. So schreitet Gott in der Entwicklung vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, er wird. Gott ist das werdende Vollkommene. Es kann aber wohl eine Menschenperson werden, aber kein Gott. Wenn Gott vom Unvollkommenen zum Vollkommenen sich entwickelt, so ist er, so lange er noch unvollkommen ist, kein Gott, weil Gott, wenn er ist, nur als die höchste Vollkommenheit gedacht werden kann. Wenn er ein werdendes Vollkommenes ist, so ist er werdender Gott, ein im Werden, in der Entwicklung begriffener Gott ist aber noch kein Gott; denn immer fehlt ihm noch das, was ihn zu Gott macht, die Vollkommenheit. Gott ist erst dann Gott, wenn er vollkommen ist. Er müsste es also in seinem Vollkommenwerden zum Vollkommensein bringen, man müsste von ihm sagen können: Er ist vollkommen geworden; er hat sich vom Unvollkommenen zum Vollkommenen entwickelt. Es wird also das Unvollkommene als das Erste gesetzt und erst dann das, was wirklich göttlich ist, das Vollkommene. Aber nur Menschen können sich so entwickeln. Ein Gott, der aus der Bewusstlosigkeit zum Bewusstsein, aus der Unpersönlichkeit zur Persönlichkeit gelangt, ist kein Gott.

In der dritten Phase des Mysticismus nennt Schelling seine Philosophie die positive. Er will von der Empirie ausgehen und betrachtet Mythologie und Offenbarung als die Quellen seiner Philosophie. Aber Mythologie und Offenbarung sind Religion und nicht Philosophie. Sie stützen sich auf die Auctorität der Priester, der Orakel und Urkunden. Es ist aber gerade das Wesen der Philosophie, sich von aller und jeder

äussern Auctorität zu befreien. Sie erkennt keine andere Quelle, als die Vernunft. Freilich ist auch in der Mythologie und Offenbarung manches Vernünftige. Dieses ist das Philosophische in ihnen. Die Philosophie fängt aber erst dann an, wenn die forschende und prüfende Vernunft sich denkend über das religiöse Element hinausstellt. Eine von der Offenbarung ausgehende, aus ihr den Denkstoff erhaltende Philosophie ist Scholastik. Es zeigt sich das Streben dieses mittelalterlichen, längst überwundenen Standpunktes auch deutlich in Schelling's Offenbarungsphilosophie. Man sucht mysteriöse und supernaturalistische Dogmen, wie die Trinität, Erbsünde, Erlösung u. s. w. philosophisch nicht nur zu begründen, sondern als wirkliche positive Philosophie hinzustellen, während man die kritische Philosophie nur als negative Philosophie bezeichnet. Es kann aber keine andere Philosophie geben, als jene, welche Schelling die negative nennt; denn, wo diese aufhört, fängt die Unphilosophie an; als eine solche müssen wir die von der Auctorität ausgehende Philosophie ansehen. Das blinde, nothwendige, unvordenkliche Sein ist es, von welchem Schelling ausgeht. Wäre es nicht besser zu sagen: Man kann sich kein Nichts vor dem Sein denken; das Sein ist immer? Wenn das Sein anfangslos ist, braucht man kein Sein vor das Sein zu setzen. Das unvordenkliche Sein soll überwunden werden, es wird ihm das Andere des blinden, nothwendigen, unvordenklichen Seins, das wirkliche, nicht nothwendige, nicht blinde Sein gegenübergestellt. Die absolute Möglichkeit dieses Ueberwindens soll der Vater, die überwindende Macht der Sohn, die Vollendung der Ueberwindung der Geist sein. Es wird aber hier ein Sein gesetzt, das überwunden werden soll, das wir nicht kennen und von dem wir auch Nichts zu sagen vermögen. Es ist nicht einzusehen, warum dieses von uns nicht gekannte Sein überwunden werden soll, auch erkennen wir diesen Uebergang vom unvordenklichen Sein zu unserm Sein nicht. Ist es aber nicht eine blossе Fiction, die der Religion gegenüber selbst als unpassende Vorstellung bezeichnet werden kann, wenn man aus der Möglichkeit des Ueberwindens den Vater, aus der überwindenden Macht den Sohn und aus der Vollendung der Ueberwindung den Geist macht? Ist das die Philosophie, die uns die letzten Räthsel des Lebens lösen soll? Ist es nicht, als wenn dieser Unterschied nur gemacht wäre, weil dieser so genannten Philosophie als Aufgabe zur Lösung die christliche Trias vorläge? Ist aber die absolute Möglichkeit der Ueberwindung nicht eben die überwindende Macht? Wozu soll man also diese von jener unterscheiden, etwa, weil man den Vater und den Sohn haben muss? Schelling geht sogar noch weiter, als die Dogmatik, er sucht Personen durch Potenzen zu begründen. Bis jetzt kannte die Dogmatik nur drei Personen, durch Schelling erhalten wir noch drei Potenzen

dazu. Das Prius von Natur und Gott soll das noch nicht Seiende, das Seinkönnen (— A), die Vaterpotenz oder Vateridee sein. Ist aber das Nochnichtseiende schon das Seinkönnende? Wenn man das Nochnichtseiende zum Prius des Seienden macht, so kommt man auf jene Entstehung der Welt aus Nichts; das Nichtseiende ist da und soll doch eine Möglichkeit sein. Wir kommen nicht von der Möglichkeit zum Sein, sondern umgekehrt vom Sein zur Möglichkeit. Die so genannte Möglichkeit ist also etwas von uns durch die Wahrnehmung des Seins im Geiste Vorausgesetztes, aber keine wirklich existirende Potenz. Also in dem, was noch nicht ist, aber sein kann, soll die Vateridee liegen? Diese hat man wahrhaftig nicht aus der Offenbarung. Auch sind Vater und Schöpfer selbst nach den Begriffen der Religion ganz verschieden. Viele Religionen sehen Gott als Vater an, aber nicht als Schöpfer. Ein Nochnichtseiendes kann kein Prius sein; denn um dieses zu sein, müsste es Etwas sein. Schelling ist es das — A oder das Seinkönnen, der Grund, die Natur in Gott, der „Hunger nach Existenz.“ Hunger kann aber, auch wenn man diesen hier, wie sich von selbst versteht, figürlich nimmt, als Trieb, als dunkle Begierde, sich nur auf Etwas beziehen, das ist. Ist aber das „noch nicht Seiende,“ ist das bloss „Seinkönnende“ ein Etwas? Unseres Wissens nicht; denn, so lange es nur sein kann, ist es nicht. Unsere Hungerpotenz ist also rein negativ, das Seinkönnen und Nochnichtsein hungert nicht. Dem Seinkönnen oder der ersten Potenz wird nun das Sein ohne alles Können als zweite (Sohns-) Potenz gegenübergestellt. Potenz ist aber Macht, Können. Zu ihrem Wesen gehört das Können. Wie kann man eine Potenz ohne alles Können denken? Das wäre so viel, als eine Potenz, welche durchaus keine Potenz ist, *contradictio in adjecto*. Kann man aber das Sein vom Können trennen? Unmöglich; denn was ist, kann auch sein und wir schliessen mit Nothwendigkeit von der Wirklichkeit auf die Möglichkeit. Ist es doch, als wenn die ganze Trennung von Sein und Können nur dazu da wäre, um die drei Potenzen für die drei Personen der Dogmatik zu gewinnen. Zuerst wird das Können ohne Sein gedacht, dann das Sein ohne Können, und dann die Vereinigung von Sein und Können. Das Erste soll die Vater-, das Zweite die Sohnes-, das Dritte die Geistespotenz abgeben. Dieses Sein und Können lassen sich aber nur in der Einbildung, nicht in der Wirklichkeit trennen. Kann man durch sie, wie Schelling will, die „Wurzel der Dreieinigkeit“ gewinnen? Da sind die Deductionen der Scholastiker immerhin noch vernünftiger.¹

¹ M. vergl. mein anonymes Sendschreiben an Schelling (Stuttgart, Cast'sche Buchhandl. 1843), meine anonyme Schrift: Das wahrhaftige Märchen von dem berühmten Abubekr Ibn Gnillesch (Darmstadt, bei

§. 34. Hegel.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770—1831) schloss sich an Schelling's Identitätslehre den Grundgedanken nach an und versuchte in dialektischer Methode den objectiven Idealismus Schelling's durch ein abgeschlossenes, wissenschaftliches System zum vollendeten, absoluten Idealismus zu erheben.¹

Hegel hat in seiner Wirksamkeit einen kurzen Zeitraum rein Schelling'scher Philosophie. Dahin gehören 1) Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie (1801), Abhandlungen in dem mit Schelling gemeinschaftlich herausgegebenen kritischen Journal der Philosophie (1802 und 1803). Sein neues System entwickelt er in folgenden Schriften: 1) in der Phänomenologie des Geistes (1807, sie enthält die Entwicklungsstufen des Bewusstseins von der unmittelbaren Gewissheit bis zur absoluten Erkenntniss), 2) in der Wissenschaft der Logik (Nürnberg, 1812—1815, Logik und Metaphysik vereinigend), 3) in der Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften (Heidelberg, 1817, enthält in kurzer, aber nicht leicht verständlicher Sprache sein ganzes System), 4) in den Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (Berlin, 1821), 5) in der Begründung und Mitarbeit an dem Journal: Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik (1827). Von den nachgelassenen, von seinen Schülern und Freunden nach dessen Tode herausgegebenen Werken sind aus der seit 1832 erschienenen Gesamtausgabe besonders zu nennen: 1) Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (herausgegeben von Ed. Gans 1837, IX. Bd. der Gesamtausgabe, 2. Auflage von Karl Hegel, Sohn), 2) Vorlesungen über die Aesthetik (von H. G. Hotho, 1835—1838, Bd. X. der Werke), 3) Vorlesungen über die Philosophie der Religion (von Philipp Marheineke, 1832, Bd. XI—XII., neu aufgelegt von Bruno Bauer), 4) Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (von Karl Ludw. Michelet, 1833—1836, Bd. XIII—XV.), 5) vermischte Schriften (von Friedrich Förster und Ludwig Boumann, 1834—1835, Bd. XVI—XVII.), 6) philosophische Propädeutik (von Karl Rosenkranz, 1840, Bd. XVIII).

Schelling stellte das Absolute als Indifferenz des Geistes und der

Leske, 1844) und meine anonyme Schrift: Der neue Reinecke Fuchs in acht philosophischen Fabeln (Stuttg., Rieger'sche Buchhandl. 1844).

¹ Hegel's Werke erschienen seit 1832 in achtzehn Bänden, theilweise neu aufgelegt.

Natur, als das Höhere über beide hinaus, er betrachtete es objectiv und abstract. Hegel setzt als Idealist den Geist in seine Rechte ein; das Absolute ist ihm Gedanke, Idee. Alles, was existirt und zur Existenz kam und kommen wird, ist die Verwirklichung der Idee. Das Universum ist in seinen verschiedenen Formen und Gegensätzen die Entfaltung, die Entwicklung der Idee. Der Geist allein ist das Absolute, in so fern er sich als Gedanke frei macht von jeder Bestimmtheit und jeder Einzelheit, und aus sich alle Gegensätze und Bestimmtheiten des Einzelnen entwickelt. Schelling streift an den realistischen Monismus, Hegel hat den streng idealistischen Monismus. Sein Idealismus ist weder ein subjectiver, noch ein objectiver, sondern ein absoluter. Hegel entwickelt nach der dialektischen Methode. Aus der absoluten Idee werden die Gegensätze als These, Antithese und Synthese entwickelt. Jeder Begriff hat seinen Gegensatz, das Andere seiner selbst. Beide Gegensätze sind einseitig und Momente einer höheren, sie verbindenden Einheit. Auch diese zeigt sich wieder einseitig einem neuen Gegensätze gegenüber und führt zu einer neuen höheren Einheit. So wird durch Negation, welche zugleich wieder Position wird, aus dem Absoluten entwickelt, durch Negation des Allgemeinen das Besondere, des Unbestimmten das Bestimmte. Aus dem reinen Gedanken wird das Besondere in seinen Gegensätzen abgeleitet und in jenen wieder zuletzt zurückgeführt. Die dialektische Methode erinnert im Alterthume an Plato, in der Neuzeit an J. G. Fichte. Er bricht mit Schelling zuerst und entschieden in der Phänomenologie des Geistes. Hegel tadelt in Bildern, Schelling habe das Absolute nur aus der Pistole herausgeschossen, sein Absolutes sei die Nacht, in welcher alle Kühe schwarz aussehen, seine Darstellung der Duplicität der Gegensätze gleiche dem Kunststück eines Malers, welcher auf seiner Palette nur zwei Farben habe, Roth und Grün, und mit der ersten die historischen, mit der zweiten die Landschaften färbe.

In der Phänomenologie des Geistes beginnt Hegel mit der Untersuchung des sinnlichen Bewusstseins oder der sinnlichen Gewissheit. Diese hat es mit dem Einzelnen zu thun. Das Einzelne ist ein Bestimmtes, ein „Dieses“ (hoc, haecceitas). Das Dieses erscheint jetzt und hier. Denn das vergangene, wie das gegenwärtige, wie das künftige Einzelne ist ein Dieses, war, ist oder wird sein jetzt und ist, war oder wird sein hier. Aber das Dieses wechselt im Jetzt, wie im Hier. Was jetzt ist, ist nicht immer jetzt. Schreibe ich als Wahrheit nieder: Jetzt ist Tag, darf ich nur bis nach Sonnenuntergang warten und meine sinnliche Wahrheit wird Lüge und wahr ist: Jetzt ist Nacht. Auch beim Hier verhält es sich so. Steht vor mir ein Haus und es ist wahr: Hier ist ein Haus, so darf ich mich nur umkehren und meine Wahrheit

wird Unwahrheit und vielleicht ist jetzt wahr: Hier ist ein Baum. Das einzelne Sein, das Dieses im Jetzt und Hier, bleibt nicht immer in diesem Jetzt oder Hier, es ist ein werdendes, sich veränderndes, wechselndes, immer wieder ins Nichtsein übergehendes Sein. Das wahre Sein muss aber immer Sein sein und bleiben. Aus diesem Grunde ist das Sein des Einzelnen oder Bestimmten nicht das wahre Sein. Aber auch aus einem andern Grunde ist das Einzelsein nicht das wahre Sein, es ist ein einzelnes, also endliches, also beschränktes, begrenztes Sein. Da, wo aber seine Grenze ist, hört sein Sein auf und fängt das Andere seines Seins, also seine Negation, sein Nichtsein an. Jedes einzelne Sein führt also immer wieder als bestimmtes zu seinem Gegensatze, seinem Anderssein. Es ist nicht bloss ein Fürsich-, sondern auch ein für ein Anderes Sein. So führt z. B. das Setzen des Baumseins zum Nichtbaumsein, das Thiersein zum Nichtthiersein. Das Einzelsein ist darum kein reines Sein, sondern es ist, als zu seinem Gegensatze, seinem Andern führend, ein mit Nichtsein vermisches, zum Nichtsein führendes Sein. Das wahre Sein muss aber reines Sein, es muss Sein sein und sonst nichts. Also ist auch aus diesem Grunde das Einzelsein nicht das wahre Sein. Das Nichteinzeln ist aber das Allgemeine. Daher finden wir im Allgemeinen das wahre Sein. Das Allgemeine ist der Begriff oder die Idee. Das wahre Sein des Einzelnen ist also der Begriff. Wenn einzelne Menschen oder Thiere vergehen, so ist ihr Wesenhaftes der Begriff, der immer dem Einzelnen zu Grunde liegt und das eigentlich Seiende im werdenden Einzelnen ist. Ist das Allgemeine das Wesenhafte, so wird der Begriff um so wesenhafter sein, je allgemeiner er ist. Der allgemeinste Begriff ist die Idee, oder der Gedanke an sich, frei von jeder Bestimmtheit, von jeder bestimmten Qualität, von jedem Einzelnen, der Gedanke des reinen, allgemeinen, mit keinem Nichtsein vermischten Seins, des Seins und sonst Nichts. Der dem Gedanken des Allgemeinen, Unbestimmten, entgegengesetzte Gedanke ist der Gedanke des Andersseins der absoluten Idee. Wenn also der Geist aus der absoluten Idee die Welt construirt, so bewegt er sich vom reinen Gedanken oder dem Gedanken des reinen Seins zum Anderssein desselben, zum Besondern, zum Bestimmten, zur Einzelheit, zum Inbegriffe des Einzelnen und Bestimmten, der Natur, und stellt der Materie als einer Bestimmtheit ihren Gegensatz, das Andere oder die Negation der Materie, den Geist gegenüber. So geht, entfaltet sich der reine Gedanke zur sinnlichen Natur und zum Geiste. Der Geist ist die Negation der Materie, also der bestimmten sinnlichen Erscheinung und führt darum wieder auf verschiedenen Stufen einer immer allgemeiner werdenden Auffassung zum reinen Gedanken an sich zurück. Es ist der Gedanke, welcher die Natur dialektisch aus sich entlässt, ihr den

Geist gegenüber setzt und durch den Geist wieder in sich selbst, den Ausgangspunkt, zurückkehrt.

Hegel's Weltanschauung unterscheidet darum drei Momente: 1) die absolute Idee, 2) das Andere der absoluten Idee oder die Natur im engern Sinne, 3) das Andere oder den Gegensatz dieses Andern, den Geist, der zur absoluten Idee zurückführt. Nach diesen drei Momenten der Weltanschauung zerfällt seine Philosophie in drei Theile: 1) Wissenschaft von der absoluten Idee oder Logik, 2) Wissenschaft vom Andern der absoluten Idee oder von der Natur, Naturphilosophie, 3) Wissenschaft von der Negation der Natur oder dem Geiste, Geistesphilosophie. Wir stellen im Wesentlichen die einzelnen Theile des Systemes dar.

Wir beginnen mit der Logik. Hegel nennt bildlich die Logik die „Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor Erschaffung der Welt war.“ Sie ist das „diamantene Netz,“ in welches das ganze Universum hineingebaut ist; denn sie stellt wissenschaftlich dar und entwickelt die reinen Vernunftbegriffe (Kategorien) oder die Grundbestimmungen für die subjective Erkenntnis und die objective Welt, für alles Geistige und Natürliche. Seine Logik ist ihm die Wissenschaft von der Form und dem Stoffe des Denkens, in erster Beziehung subjective oder formelle (so genannte alte) Logik, in letzter objective oder materielle (Metaphysik). Er entwickelt die Kategorien also. Er beginnt mit dem Sein, kommt vom Sein zum Wesen und endigt mit der Einheit des Seins und Wesens im Begriffe an und für sich. Seine Logik zerfällt darum in drei Theile 1) Lehre vom Sein, 2) Lehre vom Wesen, 3) Lehre vom Begriffe. In der Lehre vom Sein werden als Kategorien Qualität, Quantität und Maass unterschieden. Zur ersten Kategorie des Seins, zur Qualität, kommt Hegel also. Der Anfang der Wissenschaft ist der Gedanke eines reinen Seins, ein Begriff, frei von jeder Bestimmtheit. Hier wird das Sein gedacht und sonst nichts. Dieses Sein ist frei von jedem speciellen Inhalte, inhaltsleer; denn man muss alle Bestimmtheit des Seienden hinwegdenken; es ist in dieser Hinsicht mit dem Nichts gleichbedeutend. Es ist aber, wenn es auch keinen speciellen Inhalt hat, immer doch ein Sein. Es sind also in gewisser Beziehung zwei einander entgegengesetzte Begriffe das Sein und das Nichts. Sie sind beide absolut identisch in ihrer Inhaltslosigkeit, sie sind aber auch beide absolut entgegengesetzt, weil das Nichts der Gegensatz des Seins ist. Beide Gegensätze werden in einer höhern Einheit verbunden. Diese Einheit des Nichts und des Seins ist das Werden. Das Werden ist weder allein ein Sein, noch allein ein Nichts, es ist eine Bewegung vom Nichts zum Sein (Moment des Entstehens) und ein Zurückbewegen vom Sein zum Nichts (Moment des

Vergehens). Der Gedanke bewegt sich vom Nichts zum Sein und vom Sein zum Nichts zurück und wird so durch die Begriffe des Entstehens und Vergehens Gedanke des Werdens. Bewegt sich der Gedanke vom Nichts zum Sein, so bewegt er sich, in wie fern das Sein der Gegensatz des Nichts ist, zum Nicht-Nichts oder Etwas und dadurch wird das reine unbestimmte Sein ein Sein mit einer Bestimmtheit, ein Dasein. Das Dasein ist ein Sein mit Bestimmtheit oder Qualität. Das reine Sein kommt also vermöge des Werdens, beziehungsweise Entstehens, nur dadurch zum Dasein, dass es unter der Kategorie der Qualität aufgefasst wird. Das Dasein ist als Sein mit Bestimmtheit oder Qualität ein begrenztes Sein. Es schliesst durch die Grenze alles das, was es nicht ist, das Andere seiner selbst aus. Dieses begrenzte Dasein ist die Realität. Das Dasein ist so, in wie fern es Anderes von sich ausschliesst, ein Fürsichsein. Ein Fürsichseiendes, das alles Andere, was es nicht ist, von sich ausschliesst, ist das Eins. Der Gegensatz des Eins ist das Nicht-Eins oder das Viele, also die vielen Eins. Die vielen Eins sind Eins, Eins ist, was das Andere ist, sie sind nicht von einander verschieden. Aber, wenn sie auch als nicht von einander unterschieden Eins sind, sind sie doch, als viele Eins, Vielheit. Es ist ein gegen den Unterschied, gegen die Bestimmtheit oder Qualität gleichgültiges Verhalten. Ein solches ist die Quantität; denn es handelt sich hier nicht um den Unterschied der Beschaffenheit, sondern um die Grösse oder Zahl. Die Grösse, als viele unterscheidbare Eins in sich fassend, ist Discretion, als viele gleichartige ununterscheidbare Eins begreifend, Continuität. Das Dasein der Quantität ist das Quantum, wie das Dasein der Qualität das Quale ist. Auch im Quantum liegen die Momente der Einheit und Vielheit. Es ist eine Anzahl von Einheiten, Zahl. Das Quantum als Dasein der Quantität ist Grösse der Ausdehnung oder extensive Grösse. Ihr Gegensatz ist die nichtextensive, also die intensive Grösse, der Grad. Hier erhält als Grad die Quantität eine Bestimmtheit, sie hört auf, sich gleichgültig gegen die Qualität zu verhalten. Sie geht in die Qualität über. Die Einheit der Qualität und Quantität ist das Maass. Das Quantum wird als Maass qualitativ; denn eine bestimmte Qualität hängt von einer gewissen Quantität ab, wie die Qualität des Wassers von der Quantität der Wärme, dem Grade der Wärme, d. h. einer bestimmten Wärmegrösse, der intensiven Grösse der Wärme oder dem Wärmegrade, ab. Quantität und Qualität sind in ihrer Verbindung zum Maasse am Sein in einander umschlagende, veränderliche Bestimmungen. Das Sein wird also noch als Drittes von ihnen unterschieden. Durch die Einheit der Qualität und Quantität wird das unmittelbare Sein aufgehoben. Diese Aufhebung des unmittelbaren Seins ist das Wesen. Das Wesen ist das durch Qualität

und Quantität vermittelte Sein. Es ist ein in der Reinheit des Seins aufgehobenes Sein. Es ist dem reinen Sein gegenüber ein Insichsein, eine Selbsttrennung oder Selbstdirection des Seins. Es ist ein zum Insichsein gekommenes Sein, das, auf sich selbst bezogen, sich zugleich auf ein Anderes bezieht. So ist z. B. der Baum nicht reines, sondern gebrochenes, reflectirtes Sein, Wesen. Es ist nämlich nur dadurch Wesen, dass es durch Anderes vermittelt, gleichsam durch Anderes dem reflectirten Lichte gleich auf sich selbst bezogen wird.

Hegel unterscheidet in der Lehre vom Wesen 1) das Wesen als solches, 2) Wesen und Erscheinung, 3) die Wirklichkeit.

Dadurch, dass das Wesen ein reflectirtes, ein auf sich zurückgehendes Sein ist, hat es eine Beziehung zu sich selbst, darum aber auch eine Beziehung zu dem, was es nicht selbst ist, eine Beziehung zu seinem Andern. Es ist nur dadurch Wesen, dass es auf ein Anderes bezogen wird. Es wird durch das Andere vermittelt. Diesem vermittelten Sein gegenüber ist das unmittelbare reine Sein, durch welches allein das Wesen möglich ist, ein negatives Sein, ein blosser Schein. Das Wesen dem Schein gegenüber ist das Wesentliche; das an dem Wesen Scheinende ist das Unwesentliche. Das Wesentliche ist aber nur dadurch wesentlich, dass es das Andere des Unwesentlichen ist. Das Wesentliche und Unwesentliche, Wesen und Schein oder das, was an dem Wesen scheint, das Sein, sind wechselseitig durch einander bedingt. Keines ist ohne das Andere denkbar. Das Wesen bezieht sich auf sich selbst und ist so Identität. Indem das Wesen sich auf sich bezieht, unterscheidet es sich als Beziehung von sich selbst. So tritt der Identität der Unterschied entgegen. Dieser wesentliche Unterschied, der Unterschied des Wesens an sich ist das Positive und Negative. Das Wesen unterscheidet sich also von sich selbst und ist in dieser Unterscheidung als das mit sich identische Wesen der Grund, als das von sich repellirte, von sich unterschiedene Wesen die Folge. Grund und Folge sind also ohne einander undenkbar, sie sind an sich identisch.

Der Gegensatz des wesenlosen Scheines ist der Schein, der das Wesen zum Inhalte hat, oder die Erscheinung. Es giebt kein Wesen, das nicht ein Sein voraussetzt, an welchem es scheint, und es gehört zum Wesen des Scheins, dass eben ein Wesen ist, an welchem es erscheint, dass also das Sein mit dem Wesen erfüllt oder Erscheinung ist. Das Positive im erscheinenden Wesen oder der Erscheinung, das erscheinende Wesen oder die Erscheinung an sich ist der Inhalt, die Negation oder das Andere des Inhaltes die Form. Der Inhalt kann nicht ohne Form, die Form nicht ohne Inhalt sein. Das Wesen hat Inhalt und Form. Die Einheit des Inhaltes und der Form ist das

existirende Wesen oder die Existenz. Das existirende Wesen ist das Ding. Auch hier zeigt sich der Gegensatz des Inhaltes und der Form. Das Ding an sich ist der Inhalt des Dinges, die Eigenschaften des Dinges sind die Form. Das Wesen, in wie fern es nicht auf sich bezogen, sondern als sich von sich selbst abstossend und in ein Anderes übergehend gedacht wird, ist Kraft, Inneres an sich, und in der Beziehung zum Andern Aeusserung, Aeusseres. Die Wahrheit ist hier überall die Identität des Grundes und der Folge, des Inhaltes und der Form, des Dinges und aller seiner Eigenschaften, der Kraft und der Aeusserung, des Inneren und Aeusseren.

Die ganze Offenbarung des Wesens oder die Einheit des Seins und der Existenz ist die Wirklichkeit. Das wahrhaft Wirkliche ist darum das Vernünftige, Nothwendige. Hier werden die Seiten der Substanz und der Accidenzien, der Ursache und Wirkung unterschieden und gezeigt, dass die Accidenzien nur Affection der Substanz sind, die nicht von der Substanz hervorgebracht werden, sondern in ihr untergehen und dass im Causalitätsverhältnisse jede Seite Ursache und Wirkung zugleich ist, und dass also jenes Verhältniss zuletzt im Begriffe der Wechselwirkung aufgeht.

Ueberall sind die beiden Seiten des Wesens zuletzt identisch. Nun ist aber das Wesen zu einem selbstständigen, sich vom reinen Sein los-trennenden Sein geworden. Die ganze Manifestation des Wesens ist der Inbegriff aller dieser verschiedenen selbstständigen, sich vom reinen Sein dirimirenden Wesen. Nicht ein Wesen allein, sondern alle Wesen zusammen bilden das Sein. Die Einheit des Seins in seiner Unmittelbarkeit oder des reinen Seins und des Seins in seiner Selbstdirection oder des Wesens ist der Begriff.

So gelangt Hegel durch die Entwicklung der Kategorieen des Seins und Wesens zum dritten Abschnitte der Logik, der Lehre von dem Begriffe. Er unterscheidet den subjectiven, den objectiven Begriff und die höhere Einheit beider, die Idee.

Der Begriff ist im Andern mit sich selbst identisch. Als subjectiver Begriff ist er formell, abstrahirt vom Inhalt des Einzelnen und ist die Einheit des Vielen. Als objectiver Begriff ist er äusserlich und stellt sich als eine wirkliche Einheit selbstständig existirender Wesen dar. Die Idee verbindet das Subjective und Objective des Begriffes zur höheren Einheit. Denn sie umfasst das objective Dasein und führt es zur reinen Einheit mit sich selbst im Begriffe zurück. Im subjectiven Begriffe werden die Momente der Allgemeinheit, der Besonderheit und Einzelheit unterschieden. Das Allgemeine an sich ist der Begriff, das dem Einzelnen inhärirende Allgemeine oder die Verbindung des Einzelnen mit dem Allgemeinen das Urtheil, die Vermittlung des Einzelnen und Allgemeinen durch das Besondere der Schluss. Hier

erscheint das Einzelne als der Unterbegriff (*terminus minor*), Subject des Schlusssatzes, das Allgemeine als Oberbegriff (*terminus major*), Prädicat des Schlusssatzes, das Besondere als der in den Prämissen enthaltene Mittelbegriff (*terminus medius*). Der Begriff ist aber nicht bloss subjectiv, er gehört zur Totalität des Seins, und hat in dieser Beziehung Realität. Der Begriff ist, objectiv genommen, ein Sein, aber nicht mehr ein unbestimmtes, sondern ein begrifflich bestimmtes Sein.

Die erste Form eines begrifflich bestimmten Seins ist der Mechanismus, das indifferente oder gleichgültige Verhalten im Zusammensein der Wesen. Sie sind äusserlich zu einem Ganzen zusammengehalten (Aggregat), ohne irgend ein inneres Verhalten zu einander gedacht. Die zweite Form des begrifflich bestimmten Seins, oder des Begriffs in seiner Objectivität ist der Chemismus, die Einheit der selbstständig erscheinenden Wesen durch ihre gegenseitige Anziehung, Durchdringung und Neutralisirung. Verhält sich das Einzelne, in seinem Zusammensein gedacht, im Mechanismus gleichgültig zu einander und bleibt also nur äusserlich zusammengehalten in seiner Einzelselbstständigkeit, so löst sich im Chemismus das Einzelne, seine Selbstständigkeit aufgebend, in ein Ganzes auf. Die dritte Form des objectiven Begriffes ist die Teleologie oder der Zweck, der das Sein zum Mittel des Zweckes machende Begriff. Immer steht aber auch hier noch der Begriff dem Objecte, als einem von sich Verschiedenen, Anderen, Fremden, gegenüber. Der Begriff ist noch nicht dem Objecte immanent, er hat sich nicht im Objecte vollständig verwirklicht, ist mit ihm noch nicht eins geworden. Der sich in der Objectivität realisirende Begriff ist die Idee. Die Idee ist weder bloss subjectiv, noch bloss objectiv. Sie ist dem Objecte immanent, sie ist der Begriff, der das Object in seiner Selbstständigkeit aus sich entlässt und wieder zur Einheit mit sich selbst zurückführt. Seine Form ist das Leben, die Einheit des Objects mit dem Begriffe. Die Idee dem Objecte gegenüber ist das Erkennen. Der Begriff findet sich in der Objectivität wieder und ist so die Idee des Wahren. Er bildet sich in das Object hinein, drückt ihm dasjenige auf, was dem Begriffe gemäss ist, und ist so Idee des Guten. Indem der Begriff sich im Objecte wiederfindet, erkennt er; indem er dem Objecte das Begriffsgemässe aufdrückt, handelt er. So lange Idee und Object einander gegenüber gedacht werden, ist die Beziehung beider einseitig. Das Erkennen und Handeln ist nur unter der Voraussetzung der Identität des sub- und objectiven Seins möglich. Das, was in seiner unmittelbaren Form Leben, dem Objecte gegenüber Erkennen und Handeln ist, ist als Einheit oder Identität des subjectiven und objectiven Seins die absolute oder höchste Idee oder der sich im All verwirklichende Begriff. Die Idee verwirklicht sich und ist Natur, die

Idee kommt aus der Natur, zu welcher sie sich verwirklicht, in sich selbst zurück und erkennt sich so selbst und ist Geist. So kommen wir zu den beiden letzten Theilen der Hegel'schen Philosophie, der Natur- und Geistesphilosophie.

Der zweite Theil des Systems ist die Naturphilosophie. Die Idee bewegt sich zum Andern ihrer selbst, sie erscheint in der Form ihres Andersseins. Es ist nicht mehr der abstracte Begriff, nicht mehr das Allgemeine. Es ist das Bestimmte, das Concrete, das Besondere, das Andere der Idee, was wir Natur nennen. Das Allgemeine ist der Begriff, das Allgemeine ist das wahre Sein. Darum ist in der Natur etwas um so mehr seiend, je allgemeiner es ist. Ist der Begriff in sich, so tritt er in der Natur ausser sich, ist der Begriff ein In-sich-sein, so ist er in der Natur ein Aus-sich-sein, ein Aus-sich-ander-sein. Das Allgemeinste, was das Andere der Idee oder die Natur ausmacht, ist das Aus-sich-sein. Wir abstrahiren dabei von den einzelnen Wesen, ihrer Selbstständigkeit, ihren einzelnen Eigenschaften und Thätigkeiten. Wir denken uns nichts, als ein allgemeines, in Beziehung auf das Besondere sich durchaus indifferent verhaltendes, unbestimmtes Aus-sich-sein.

Führen wir die Natur auf Bestimmungen zurück, so ist die erste oder unmittelbare Bestimmung der Natur die abstracte Allgemeinheit ihres Aus-sich-seins. Dieses unvermittelte, in Bezug auf alle Unterschiede sich gleichgültig verhaltende Aus-sich-sein, die „vermittlungslose Gleichgültigkeit des Aus-sich-seins“ ist der Raum. Er ist das ideelle Nebeneinander. Die Unterschiede dieses Aus-sich-seins sind Punkt, Linie, Fläche. Das negative gleichgültige Verhalten des Aus-sich-seins in Bezug auf das Nebeneinander, die negative Einheit des Aus-sich-seins, das Sein, das nicht ist, indem es ist, das ist, indem es nicht ist, das angeschaute Werden ist die Zeit. Raum und Zeit sind das allgemeine abstracte Aus-sich-ander; sie sind die allgemeinsten Grundformen der Natur oder der Idee in der Form ihres Andersseins. Wenn ein vorübergehender Mensch durch einen vom Dache fallenden Ziegel todtgeschlagen wird, so schlagen ihn nach Hegel eigentlich Raum und Zeit todt.¹

Durch die Vereinzelung des Aus-sich-ander gelangen wir zur Materie. Das Aus-sich-sein hat ein Streben, zum Für-sich-sein zu gelangen. Dieses Streben ist die Schwere. Dieses Streben ist die erste Tendenz zur Subjectivität. Das Aus-sich-sein mit dem Streben nach

¹ So sagt Hegel in seiner Encyclopädie (2. Ausg. 1827) S. 236 wörtlich: „Ein Ziegelstein für sich erschlägt einen Menschen nicht, sondern bringt diese Wirkung nur durch die erlangte Geschwindigkeit hervor, d. i. der Mensch wird durch Raum und Zeit todtgeschlagen.“

Fürsichsein ist die Materie. Mit der Materie als Materie hat es die Mechanik zu thun. Erst das Aussereinander, zum wirklichen Fürsichsein gekommen, ist die Individualität oder der Körper. Wir erhalten hier qualificirte oder bestimmt beschaffene Materie. Hier erscheinen die Sterne, wie die Körper der Erde, als Individuen. Das Ausser-sichsein ist in ihnen zum Fürsichsein gekommen. Den Körper hat die Physik zum Gegenstande. Zum Begriffe des Ausser- und Fürsichseins tritt der Begriff des Lebens hinzu. Das lebendige Aussereinander im Fürsichsein ist der Organismus. Hegel unterscheidet den geologischen, den vegetabilischen und den animalischen Organismus. Die Organismen behandelt die Organik. Die höchste Entwicklung des Organischen ist der Mensch. Im Menschen fasst sich der die Natur denkende Geist als eine ihrer selbst bewusste Individualität, als Ich. Er stellt sich der Natur entgegen, macht sich von ihr, indem er seiner selbst und der Natur bewusst wird, los, und wird so, indem er die Natur wieder aufhebt, das Andere, die Negation der Natur, Geist. So gelangen wir zum dritten Theile, der Geistesphilosophie.

Der Geist hat sich in der Natur entäussert, er ist von sich abgefallen, hat aufgehört, das zu sein, was er ist. Durch die Aufhebung der Natur, als des Andern seiner selbst, kehrt er in sich zurück, gelangt so wieder zu seinem Fürsichsein und wird mit sich identisch oder eins. Der Geist ist, formell gedacht, das von Allem Abstrahirenkönnen, die Möglichkeit, sich von Allem zu emancipiren, die Freiheit, materiell, oder dem Inhalte nach gedacht, die Fähigkeit, sich als bewusste Vernünftigkeit zu denken und in aller Objectivität ein Vernunftgebäude zu errichten. Wie die Natur allmählig verschiedene Entwicklungsstufen durchlaufen muss, bis sie im Geiste zum reinen Fürsichsein gelangt, so muss auch der Geist immer höhere Entwicklungsstufen durchlaufen, bis er, sich von dem Andern seiner selbst, der Natur, losreissend, zur ganzen und vollkommenen Negation dieses Andern, zur vollkommenen Beherrschung und Bewältigung der Natur, bis er dahin gelangt ist, wo er als absolute Idee die Natur, das körperliche Universum aus sich entlässt und wieder durch alle Negationen des Andern seiner selbst, durch das Reich des Geistes, zu sich zurückführt. Hegel unterscheidet den subjectiven, den objectiven und den absoluten Geist.

Der subjective Geist oder der Geist in subjectiver Auffassung ist der bestimmte, einzelne, persönliche, sich selbst denkende Geist. Er ist auf der untersten Stufe noch in das Naturleben versenkt, er hat sich von diesem noch nicht losgerissen und hängt mit ihm, speciell dem planetarischen Leben, durch den Einfluss des Klima's, der Jahreszeiten, des Tag- und Nachtwechsels, der Rasse, des Nationaltypus, der

Lebensart, Körperbildung, durch seine individuellen Naturbestimmtheiten, Temperament, Naturell, Charakter, Idiosynkrasie, durch die natürlichen, von Lebensalter, Geschlecht und Schlaf und Wachen abhängigen Veränderungen zusammen. Der Geist in diesem Zusammenhange mit dem allgemeinen Leben, in dieser Versenkung in die Natur ist der Naturgeist oder die Seele, Gegenstand der Anthropologie. Indem der Geist fühlt, empfindet er sich in sich und gelangt so allmählig zum Fürsichsein. Die besonderen Empfindungen werden im subjectiven Eins zusammengefasst. Das Ich ist das die Empfindungen Zusammenfassende, es ist das sich als Empfindendes vom Empfundenen Unterscheidende. Das Gefühl wird Selbstgefühl, der Geist ist Ich, bewusstes Fürsichsein, das Ich Gegenstand der Phänomenologie des Bewusstseins. So gelangt der Geist von der Naturindividualität zur Ichheit. Das Ich als Subject hat sich der Objectivität entgegengestellt. Indem das Bewusstsein des Objects sich zum Selbstbewusstsein entwickelt hat, ist das Individuum Person geworden. Aber eben so erkennt das subjectiv-Geistige, das Ich, oder die Person auch in andern Wesen ein Gleiches. Es erkennt im Andern das Identische mit sich selbst und streift das Selbstische der beschränkten Ichheit ab. Das Selbstbewusstsein wird Gemeinbewusstsein. Die Natürlichkeit, die Subjectivität ist überwunden. Wir haben allgemeine Geistigkeit, Vernünftigkeit, Gegenstand der Pneumatologie. Indem der Geist die erkannte Vernünftigkeit setzt, ist er der theoretische Geist oder die Intelligenz. Indem er den ins Subject aufgenommenen Vernunftinhalt zu verwirklichen strebt, ist er der praktische Geist oder Wille. Auch hier werden bis zur Intelligenz und zum Willen Stufen durchlaufen. Die Stufen der Intelligenz sind Anschauung, Vorstellung und Denken, des Willens Trieb, Begehren, Neigung. Die höchste Stufe des praktischen Willens ist der Wille in seiner Freiheit. Das Dasein des freien Willens ist der objectivirte oder verwirklichte Wille, der objective Geist. So gelangen wir durch die Freiheit des Willens, durch die praktische Seite der allgemeinen Geistigkeit oder Vernünftigkeit zum objectiven Geiste.

Der freie Wille in seinem Dasein, der objective, in seiner Freiheit allgemein oder gesetzlich anerkannte Wille ist das Recht. Das berechnigte, rechtsfähige Individuum ist die Person. Der Mensch soll Person sein und Andere als Person anerkennen. Die äussere Sphäre für die Freiheit der Person, der Gegenstand für ihre Bethätigung ist das Eigenthum. Das sich darauf beziehende Recht ist das Recht des Besitzes. Der Mensch verzichtet auf seinen Besitz zum Vortheile eines Andern durch den Vertrag. Der Anfang zum Staate liegt im Vertrage. Man kann sich dem Staate nicht entziehen. Hier ist keine Willkür. Die

Unterwerfung unter den Staat ist nothwendig. Er ist kein privatrechtliches Verhältniss. Hier ist kein willkürliches Uebereinkommen. Der subjective Wille muss sich dem allgemeinen vernünftigen Willen unterordnen. Diese Verwirklichung des freien allgemeinen Willens oder des Staates ist das Recht. Allerdings kann die Person als Subject ihr Recht dem Rechte des allgemeinen Willens gegenüber geltend machen. Indem der subjective Wille dem allgemeinen feindlich entgegentritt, das Recht des letzteren aufhebt, entsteht das Unrecht. Die Negation dieser Negation des Rechts oder des allgemeinen Willens ist die Strafe. Das Recht verlangt die Aufhebung des Unrechts. Die Strafe ist das Recht des Verbrechers. Aeussere Zwecke darf die Strafe nicht haben, sie ist sich selbst Zweck. Dem Mörder geschieht durch die Hinrichtung sein Recht; er kann sie selbst als sein Recht verlangen. Im Staate hat sich der particuläre Wille dem allgemeinen zu unterwerfen. Nur dann wird das Recht geachtet. Man kann sich aber diesen Gegensatz des allgemeinen vernünftigen Willens und des selbstischen Particularwillens auch innerhalb des Subjectes denken. Der Wille hat sich innerlich selbst seine eigene Ueberzeugung von Recht und Unrecht gebildet. Hier hat der Mensch das Recht, sich für das mit seinem freien Willen zu bestimmen, was er innerhalb seiner Subjectivität für recht und gut hält. Es handelt sich hier um meine Entscheidung für den in mich verlegten, als das Gute und Rechte gedachten allgemeinen Willen, für die Stimme des Gewissens. Die Einheit mit diesem allgemeinen Willen ist das Gute, die Erhebung des subjectiven Willens gegen den allgemeinen das Böse. So lange sich das Gute im allgemeinen Willen und die subjective Entscheidung des Particularwillens für dasselbe noch abstract gegenüberstehen, das Gute nur als das von unserem Particularwillen zu verwirklichende, noch nicht verwirklichte Ziel vorschwebt, ist der objective Geist auf der Stufe der Moralität, wie Hegel diesen Zustand der Persönlichkeit nennt.

Von den Stufen des Rechtes und der Moralität erhebt sich der objective Geist auf die Stufe der höher als die Moralität stehenden Sittlichkeit. Sie ist die concrete Identität des Guten und des Willens. Der in der Moralität liegende Gegensatz des Guten und des Willens schwindet. Die Moralität wird Charakter, Gesinnung, sittlicher Geist. Dieser nimmt die Form der sittlichen Institutionen an. Dies geschieht zuerst in dem Familiengeiste durch die Ehe, deren Sittliches eine Beziehung zum Unterschiede des Geschlechtes, zum Rechte und zur geistigen Gemeinschaft hat. Nach der ersten Beziehung liegt das Sittliche in der Gattungsbestimmung, nach der zweiten in der Gemeinsamkeit des Eigenthums, nach der dritten in der Liebe.

Die zweite Gestaltung des sittlichen Geistes ist der Gemeindegeist, der sittliche Geist der bürgerlichen Gemeinde. Sicherheit der Person und

des Eigenthums ist in der bürgerlichen Gesellschaft der Hauptzweck. Hier sind die Individuen noch ganz selbstständig. Hier verlangt Jeder sein eigenes Wohl. Wir haben es mit der Rechtsverfassung einer Gesellschaft von Individuen mit ihren einzelnen Freiheitssphären zu thun.

Eine höhere Form des sittlichen Geistes ist der Staat. Er hat das Ganze, nicht das Individuum zum Zwecke. Die Einzelnen sind nur Mittel zum Zwecke des Ganzen, ihre Selbstständigkeit verschwindet. Dem Staate schwebt die Idee des sittlichen Ganzen vor. Die sittliche Idee, der sittliche Geist verwirklicht sich in der Durchdringung der Gesammtheit der Individuen. Sind die Familien und die bürgerlichen Gesellschaften Uebergangsmomente zur Herrschaft der sittlichen Idee, des sittlichen Geistes im Staate, so sind abermals auch die einzelnen Staaten höhere, der höchsten sittlichen Idee näher liegende Momente im Weltprocesse des Menschheits-Geistes. Das Einzelne ist ein vorübergehendes, entstehendes und verschwindendes Moment im Laufe des Allgemeinen, der Weltgeschichte. Auch der Geist der einzelnen Völker ist ein Durchgangsmoment in der Entfaltung des Geistes an sich, frei von jeder Bestimmtheit oder Beschränktheit, des absoluten Geistes.

Der Geist hat sich als absoluter Geist vom Objecte, in welchem er sich verwirklichte, los und frei gemacht, steht aller Objectivität entgegen und erkennt sie als von ihm ausgehend und in ihn wieder von ihm zurückgeführt. Der Geist weiss das Absolute als sein eigenes Wesen und das Wesen von Allem, er hat absolutes Wissen. Das absolute Wissen ist das Erkennen der Idee als der höheren Einheit des Sub- und Objectiven, des Gedankens an sich in seiner Freiheit von jeder Einzelbestimmung und Schranke, wie er Allem zu Grunde liegt und Alles, Natur und Geist, aus sich entwickelt.

Auch hier werden Stufen der Entwicklung des absoluten Geistes, der allmählichen Erhebung des Geistes zum absoluten Wissen, unterschieden. Die erste Stufe gestaltet sich durch die Kunst, die zweite durch die Religion und endlich in der höchsten Form durch die Philosophie.

Bei der Kunst herrscht in der Auffassung der absoluten Idee der objective Standpunkt vor. Es handelt sich hier um die Idee, wie sie sich im Objecte darstellt, erscheint, wie wir sie im Objecte anschauen. Das Schöne leitet sich von Scheinen ab. Es ist das Scheinen der Idee im Objecte eines sinnlichen Stoffes. Die Idee objectivirt sich hier, aber ihre Verwirklichung nimmt eine endliche Gestalt, die Gestalt der begrenzten Erscheinung an. Es ist der Gedanke, der sich im sinnlichen Stoffe ausdrückt. Zum Schönen gehören also Gedanke oder Form und Stoff. Die Art ihres Verhältnisses ist die Kunstart oder Kunstform. Das Ueberwiegen des Stoffes über den Gedanken begründet die orientalische, die harmonische Angemessenheit beider die classische, das Vor-

herrschen des Gedankens vor dem Stoffe, das Ueberwältigen des Stoffes durch den Gedanken, die romantische Kunstform. Das Schöne selbst wird in das einfach Schöne, in welchem sich die Harmonie des Gedankens und des Stoffes darstellt, in das Erhabene, in welchem der Gedanke vorherrscht, und in das Komische, in welchem der Stoff den Gedanken überwiegt, zerlegt. Mit dem Unterschied der Kunstformen hängt auch der Unterschied der schönen Künste zusammen.

Der Stoff ist Stein in der Architektur und Plastik, Farbe in der Malerei, Ton in der Musik, gebundene Rede in der Poësie. Je mehr der Gedanke, der das Wesenhafte in Allem ist, den Schein des Stoffes überwältigt, umbildet und gleichsam vernichtet, weil er ihn ganz durchdringt und sein eigen macht, um so höher steht die Kunst. Der Gedanke ist noch von der Schwere und Masse der Materie niedergedrückt in der Architektur. Wenn er auch in der Form des Steines zum Himmel strebt, so kann er die Architektur doch nicht beleben, sie entspricht dem unorganischen Gebilde. Der Stoff der drei Dimensionen gestaltet sich in der Plastik zur Schönheit der leiblichen Form. An die Stelle der geraden und eckigen Gestalt tritt die Wellenlinie der organischen Schönheit. Blick und Seele giebt dem schönen Leibe erst die Malerei. Der Schein herrscht vor; die Materie hat eine Dimension verloren, sie ist Fläche geworden. Die greifbare Körperlichkeit schwindet, die zitternde, bewegte Luft tritt an die Stelle in der Musik. Die Idee herrscht im Tone, die Materie hat sich vergeistigt. Aber auch die zitternde Welle des Tones vergeht und der Gedanke herrscht und bewältigt Alles in der Poësie, welche alle schönen Künste umfasst und als lyrische Dichtkunst, in welcher die Empfindung vorherrscht, der Musik, als epische mit dem Vorwalten der Anschauung den bildenden Künsten entspricht und als dramatische Poësie die Einheit beider in höherer Vollendung darstellt.

Von der Stufe der Kunst geht der absolute Geist durch die Religion zur Philosophie über.

In der Kunst herrschen der objective Standpunkt und die Anschauung vor, in der Religion der subjective Standpunkt und die Vorstellung. Wir schauen das Absolute, die Idee im Objecte durch die Kunst, wir stellen uns das Absolute, die Idee in unserer Subjectivität vor durch die Religion. Das Subject ist in der Religion mit der Gottheit, dem Absoluten im Zwiespalt gedacht. Die Religion erhebt sich in der Art und Weise der Vorstellung des Subjects zum Absoluten, als dem Allem zu Grunde Liegenden, sucht die Einheit und Versöhnung mit ihm, die Aufhebung des Zwiespaltes des Göttlichen und Menschlichen. Die Vorstellung von Gott geht auf der untersten Stufe der Entwicklung vom objectiven Standpunkte aus. Gott ist eine Alles bewältigende

Macht der Natur, welcher gegenüber alles Andere als nichtig erscheint. Dieses ist die Auffassung der Naturreligion des Orients. Die Vorstellung geht vom subjectiven Standpunkte auf der zweiten Stufe aus. Gott wird Subject, Person, geistige Individualität, Subject der Macht und Weisheit im Judenthum, der schönen Leibesform in der Religion des Griechenthums, in seiner Persönlichkeit Mittel für den Staatszweck in der Nützlichkeitsreligion des Römerthums. Auf der höchsten Stufe wird das Menschliche dem Göttlichen gegenüber vorgestellt, von einander getrennt durch die Sünde, vereinigt in dem Mensch werdenden, als Gott vorgestellten Christus, und durch diese Einheit des Göttlichen und Menschlichen in ihm die Trennung aufgehoben. Gott entäussert oder entfremdet sich selbst, indem er Mensch wird, und kehrt als Idee wieder in sich aus dieser Entfremdung zurück. In der Religion geschieht durch Vorstellung, was der sich von subjectiver Vorstellung emancipirende Geist durch den Begriff in der Philosophie vollzieht. Die Philosophie ist die höchste Stufe in der Entwicklung des absoluten Geistes. Der Geist weiss sich hier selbst ohne das Medium einer begrenzten Erscheinung oder eines subjectiven Vorstellens, er weiss sich in seinem Wesen als den Gedanken, der aus sich das Universum, Natur und Geist, vermöge seiner Begriffsbestimmungen entfaltet und diese alle wieder durch ihre Gegensätze und die sie umschliessende Einheit in sich zurückführt. Er kennt den Gedanken als sein und des Universums Wesen, als das Absolute. Die Philosophie giebt absolutes Wissen, während in der Kunst das Absolute an die objective Erscheinung, in der Religion an die Vorstellung des endlichen Subjectes gebunden ist und von ihnen modificirt wird.

Es ist ein grosser Gedanke, von welchem Hegel ausgeht und den er in einem organisch zusammenhängenden Systeme auszuführen sucht, alle Begriffsbestimmungen, auf welche das Universum, Natur und Geist, zurückgeführt werden, aus einer Idee dialektisch abzuleiten und auf diese wieder zurückzuführen, eine erhebende Anschauung, nicht im Stoffe, sondern in dem freien, Alles beherrschenden und durchdringenden Gedanken das Wesen aller Dinge zu finden. Allerdings erkennen wir Alles nur durch den Begriff. Wir kennen die Welt nur, wenn wir sie begreifen. Den excentrischen Phantasieen der Schelling'schen Schule wird gründlich ein Ende gemacht. Nicht, was ich mir einbilde, sondern nur, was ich als nothwendig und vernünftig begreife, ist wahr. Durch die Alleinherrschaft des vernünftigen Gedankens wird die Grundlage der modernen Kritik gewonnen, die bis jetzt in allen Wissenschaften so bedeutende Früchte getragen hat. Die Tendenz einer Philosophie ist zu billigen, welche in Allem nur die Vernünftigkeit, die Geistigkeit als das Alles durchdringen sollende Element erblickt. Die Welt stellt sich in Gegensätzen als Natur und als Geist

in der Geschichte dar, die Gegensätze allein können uns nicht befriedigen. Wir streben für sie nach einer höheren, Alles umfassenden Einheit.

In allem Diesem erkennen wir das Streben eines grossen philosophischen Meisters. Hat er aber, der Meister, das Problem der Philosophie gelöst? Kann man, wie Manche wollen, mit dem Hegel'schen Systeme die Geschichte der Philosophie schliessen? Eine unbefangene Kritik wird beide Fragen verneinen müssen.

Hegel nennt verächtlich Schelling's Absolutes „die Nacht, in welcher alle Kühe schwarz sind.“ Sieht es etwa mit seiner absoluten Idee anders aus? Das reine Sein ist frei von jedem speciellen Inhalte, das Sein und sonst Nichts, das reine Denken ist frei von jedem speciellen Inhalte, der Gedanke und sonst Nichts. Ein Sein ohne Seiendes, von welchem es abgezogen wird, und ohne welches es gar nicht gedacht werden kann, ist aber eben so wenig Etwas, als ein Denken ohne Etwas, was man denkt. Kann man eine Existenz denken, wenn nichts existirt, ein Denken, wenn nichts da ist, was denkt oder was gedacht wird? Ist das so genannte reine Sein, vom Seienden getrennt, „der Anfang und sonst nichts,“ der reine inhaltsleere Gedanke nicht auch die „Nacht, in welcher alle Kühe schwarz sind?“ Hegel hat hier nur ein Wort mit einem andern vertauscht, wenn er anstatt des Absoluten Schelling's die absolute Idee setzt. Aber Hegel entwickelt ja aus seiner absoluten Idee alle Begriffsbestimmungen des Besonderen. In seiner absoluten Idee ist ja das schon enthalten, was aus ihr gewonnen wird. Vischer sagt in seiner Aesthetik: „Die absolute Idee ist die Idee aller Ideen, welche sich zu allen Zeiten und in allen Räumen verwirklichen.“ Um aber alle Ideen des Besondern aus der absoluten Idee herzuleiten, muss Hegel jene vorher in diese hineinlegen, um dann das in die absolute Idee Hingelegte hintennach aus ihr herauszunehmen. Er hat seine Begriffsbestimmungen von Werden, Dasein, Qualität, Quantität, Maass, Wesen, Erscheinung, Wirklichkeit, Natur und Geist aus der Erfahrung gewonnen und leitet nun diese aus seinem ursprünglich inhaltsleeren Gedanken ab, als wenn sie vor aller Erscheinung in diesem eingeschachtelt wären. Ist die absolute Idee die Idee der Welt schon ursprünglich, so bedarf es auch keiner Ableitung der Ideen des Besonderen aus jener, weil in ihr alle einzelnen Begriffsbestimmungen eingeschlossen sind. Da ist ja das reine Sein nur dadurch ein Sein, dass es das Sein der Welt ist, das reine Denken nur dadurch ein Denken, dass es das Denken des Geistes ist.

Ein anderer Vorwurf, den Hegel Schelling macht, ist dieser, dass er mit seinem Dualismus des Realen und Idealen einem Maler gleiche, welcher auf seiner Palette nur zwei Farben habe, die rothe für die

historischen, die grüne für die Landschaftsstücke. Verhält sich das etwa mit Hegel anders? Er hat allerdings nicht zwei, wohl aber immer nur drei Farben, welche jedoch unendlich verschiedene Namen haben, die er auf Alles, was in seine Menschen-, Welt- und Gotteswissenschaft gehört, immerdar anwendet. Es ist die Trilogie, Satz, Gegensatz und höhere Einheit, in die Alles, es mag wollen oder nicht, hineingezwängt werden muss. So Sein, Wesen und Begriff, im Sein Qualität, Quantität und Maass, in der Qualität Sein, Dasein und Fürsichsein, in der Quantität die Quantität an sich, Quantum und quantitatives Verhältniss, im Wesen Grund der Existenz, Erscheinung, Wirklichkeit, im Grund der Existenz die reinen Reflexionsbestimmungen, Existenz und Ding, in der Erscheinung die Welt der Erscheinung, Inhalt und Form und Verhältniss, in der Wirklichkeit Substantialität, Causalität und Wechselwirkung, im Begriff subjectiver, objectiver Begriff und Idee, im subjectiven Begriff Begriff als solcher, Urtheil und Schluss, im objectiven Begriff Mechanismus, Chemismus und Teleologie, in der Idee Leben, Erkennen, absolute Idee und so fort auch in der Natur- und Geistesphilosophie und in allen einzelnen Theilen der Wissenschaft.

Hegel begründet seine neue Weltanschauung in der Phänomenologie des Geistes. Nicht das Einzelne ist ihm in dem sinnlichen Bewusstsein das Wahre und Wesenhafte, sondern das Allgemeine. Das Einzelne ist ein Bestimmtes, ein Dieses. Nun sagt Hegel:¹ „Was ist das Diese? Nehmen wir es in der gedoppelten Gestalt seines Seins als das Jetzt und als das Hier, so wird die Dialektik, die es an ihm hat, eine so verständliche Form erhalten, als es selbst ist. Auf die Frage: Was ist das Jetzt? antworten wir also zum Beispiel: Das Jetzt ist die Nacht. Um die Wahrheit dieser sinnlichen Gewissheit zu prüfen, ist ein einfacher Versuch hinreichend. Wir schreiben diese Wahrheit auf; eine Wahrheit kann durch Aufschreiben nicht verlieren; eben so wenig dadurch, dass wir sie aufbewahren. Setzen wir Jetzt, diesen Mittag, die aufgeschriebene Wahrheit wieder an, so werden wir sagen müssen, dass sie schaal geworden ist. Das Jetzt, welches Nacht ist, wird aufbewahrt, das heisst, es wird behandelt, als das, für was es ausgegeben wird, als ein Seiendes, es erweist sich aber vielmehr als ein nicht Seiendes. Das Jetzt selbst erhält sich wohl, aber als ein solches, das nicht Nacht ist, eben so erhält es sich gegen den Tag, der es jetzt ist, als ein solches, das auch nicht Tag ist, als ein negatives überhaupt. Dieses sich erhaltende Jetzt ist daher nicht ein unmittelbares, sondern ein vermitteltes; denn es ist als ein bleibendes und sich erhaltendes dadurch bestimmt, dass anderes, nämlich der Tag und die Nacht, nicht ist. Dabei

¹ Phänomenologie des Geistes (1807) S. 25.

ist es eben noch so einfach, als zuvor, Jetzt, und in dieser Einfachheit gleichgültig gegen das, was noch bei ihm herspielt; so wenig die Nacht und der Tag sein Sein ist, eben so wohl ist es auch Tag und Nacht; es ist durch dies sein Anderssein gar nicht afficirt. Ein solches einfaches, das durch Negation ist, weder dieses noch jenes, ein nicht dieses und eben so gleichgültig auch, dieses wie jenes zu sein, nennen wir ein Allgemeines; das Allgemeine ist also in der That das Wahre der sinnlichen Gewissheit. Als ein Allgemeines sprechen wir auch das Sinnliche aus; was wir sagen, ist: Dieses, das heisst das allgemeine Diese, oder es ist; das heisst das Sein überhaupt.“ Auch hinsichtlich der räumlichen Auffassung im sinnlichen Bewusstsein sagt Hegel in gleicher Weise: „Es wird derselbe Fall sein mit der andern Form des Dieses, mit dem Hier. Das Hier ist zum Beispiel der Baum. Ich wende mich um, so ist diese Wahrheit verschwunden und hat sich in die entgegengesetzte verkehrt. Das Hier ist nicht ein Baum, sondern vielmehr ein Haus. Das Hier selbst verschwindet nicht, sondern es ist bleibend im Verschwinden des Hauses, Baumes und so fort und gleichgültig, Haus, Baum zu sein. Das Dieses zeigt sich also wieder als vermittelte Einfachheit oder Allgemeinheit.“

Allein Hegel beweist damit das nicht, was er beweisen will, dass das Dieses ein Allgemeines und das Allgemeine das allein Wahrhafte, Wesenhafte, das Einzelsein dagegen das nichtige Scheinsein sei. Zuerst muss noch etwas Anderes zum „Dieses“ kommen, als Jetzt und Hier, damit es Dieses sei. Dieses Andere ist, dass es ein Bestimmtes, ein Sein mit Qualität und zwar mit dieser und keiner andern ist. Wenn es auch in diesem Jetzt nicht ist, so ist es damit noch nicht verschwunden, es kann und wird wieder in einem andern Jetzt sein, oder war einmal in einem andern Jetzt. Die Wahrheit: Das Jetzt ist Nacht — wird dadurch nicht schaal, dass es Mittag ist. Es wird eben wieder Nacht und dann bleibt die schaal genannte Wahrheit wirklich Wahrheit. Man kann nicht sagen, wie Hegel sagt: Das Jetzt ist Nacht. Man muss sagen: Jetzt ist Nacht. Nacht erfüllt den Begriff des Jetzt nicht; sie ist nur ein Zustand, durch die Achsendrehung der Erde hervorgerufen, Abwesenheit des Tages. Man kann in dieses Jetzt, während es Nacht ist, noch vieles Andere aufnehmen. Wenn ich niederschreibe und in meiner Schreibtafel aufbewahre: Das Jetzt ist Nacht, so sind ja auch mein Ich, das Niederschreiben und die Schreibtafel jetzt. Wird es aber Mittag, so ist die Wahrheit jenes Jetzt nicht ganz schaal; denn noch bin ich und meine Schreibtafel und selbst das in ihr Aufbewahrte als ein Inbegriff

¹ A. a. O. S. 27.

von Schriftzügen jetzt. Die sinnliche Gewissheit wird also immer nur durch das Einzelne oder die Zusammenfassung von vielem Einzelnen. Nur in diesem letztern Sinne darf das Allgemeine genommen werden, nicht als vom Einzelnen losgeschält, nicht gleichsam für sich bestehend, nicht abstract. Nicht das Abstracte, sondern das Concrete giebt sinnliche Gewissheit. Das Jetzt ist nicht gleichgültig gegen das Einzelne, sondern es ist nicht mehr, wenn kein Einzelnes ist; es ist nur dann vorhanden, wenn irgend Etwas ist. Das Sein ist nicht gleichgültig gegen das Seiende; es ist nicht, wenn das Seiende nicht ist. Das Jetzt kann sich gleichgültig gegen den Tag verhalten, wenn es Nacht ist, gleichgültig gegen die Nacht, wenn es Tag ist; da sich aber Tag und Nacht wiederholen, und alle durch die Achsendrehung der Erde entstehenden Lichtzustände umfassen, gewiss nicht gleichgültig gegen Tag und Nacht, da das Jetzt immer entweder Tag oder Nacht ist. Das Jetzt soll gleichgültig sein gegen das, was bei ihm „herspielt.“ Dieses kann aber nicht stattfinden, weil das Jetzt eben nur dann ein Jetzt ist, „wenn etwas bei ihm herspielt“, oder richtiger ausgedrückt, wenn Etwas jetzt ist. Nichts ist kein Jetzt. Wenn auch das Allgemeine nicht gerade dieses Bestimmte oder jenes Bestimmte ist, so ist es doch der Inbegriff von Allem, was dieses und jenes ist, und ist nicht durch blosse Negation, sondern durch Position des Vielen. Gerade so verhält es sich auch mit dem räumlichen Verhältnisse. Ich kann nicht sagen: Das Hier ist ein Baum, sondern müsste mich so ausdrücken: Hier ist ein Baum. Hier ist keine Substanz, kein Ding, welchem man den Gegenstand, z. B. den Baum, als Prädicat beilegt, so wenig, als Jetzt. Hier ist ein Verhältniss, das Verhältniss des Nebeneinander, d. h., wenn ich die Dinge betrachte, so finde ich, dass sie nebeneinander sind. Es entstehen örtliche Beziehungen und ich sage: Hier ist ein Baum. Aber der Baum füllt das Hier nicht ganz aus; denn es kann Jemand zugleich auf dem Baume sitzen und Aepfel brechen. Dann ist ja zugleich das Hier der Sitzende, der Apfel, das Brechen und der Baum. Die Wahrheit ist nicht verschwunden, wenn ich mich umkehre, sondern es ist nur ein anderes im Hier an die Stelle des ersten getreten. Mag das Hier auch bleiben, wenn Haus und Baum verschwinden, es bleibt nicht, wenn alle Dinge verschwinden, welche hier sind, es bleibt nicht, wenn alles Einzelne verschwindet. Es ist also so wenig gleichgültig gegen das Einzelne, als das Jetzt. Man darf das Einzelne nicht aufheben, man muss alles Einzelne, wie es als Einzelnes ist, zusammennehmen, wenn man die sinnliche Wahrheit und Gewissheit haben will. Die Zeit ist nicht ein Jetzt, sie ist der Inbegriff von unendlich vielen Momenten, welche Jetzt genannt werden. Der Raum ist nicht Hier, er ist der Inbegriff aller der Verhältnisse, welche man Hier nennt. So besteht die sinn-

liche Wahrheit als Ganzes aus Theilwahrheiten und Theilgewissheiten. Wahrheiten der Theile sind nicht schaal, nicht verschwunden, wenn man Wahrheiten anderer Theile gewinnt. Die Erfahrung und ihre Gewissheit wird nach und nach gewonnen.

Wir finden die Wahrheit nicht dadurch, dass wir das Einzelne negiren, sondern dadurch, dass wir es setzen. Das All ist ja der Inbegriff alles Einzelnen, und, wenn man alles Einzelne negirt, so hat man sich selbst und alles Seiende aufgehoben, man hat statt der Wahrheit nichts.

Die Logik soll nach Hegel materiell, objectiv, sie soll Metaphysik werden. Sie ist ihm die Wissenschaft der reinen Idee, der Idee im abstracten Elemente des Denkens. Sie hat es nicht mit Anschauungen, nicht einmal mit abstracten sinnlichen Vorstellungen, sondern mit „reinen Abstractionen“ zu thun. Dadurch wird aber ihr ganzer bisheriger Standpunkt verrückt. Die Logik ist ihrem Begriffe nach die Wissenschaft vom Denken. Das Denken aber ist eine Thätigkeit nach gewissen Normen und Gesetzen. Der Stoff des Denkens ist zunächst nur das Object der sinnlichen Anschauung, dieses wird zum Begriff erhoben, und so werden ferner Urtheile und Schlüsse gebildet. Diese sind die Elemente des Denkens. Hegel betrachtet diese Elemente als die allgemeine Bestimmtheit, in welcher die reine Idee ist. Ein Versuch, die Welt durch die Denkbestimmungen zu begreifen, wie ihn Hegel in seiner Logik geben will, ist aber nicht Logik, sondern eine Anwendung der Logik auf die Probleme der Metaphysik. So verächtlich Hegel von der Metaphysik spricht, so hat er ihr nur einen andern Namen gegeben. Sie existirt fester und dogmatischer, als je. Nur heisst sie nicht mehr Metaphysik, sondern objective Logik und die bisherige Logik schrumpft unter dem Namen subjective Logik zu einem kleinen Bruchtheil der Lehre vom Begriffe zusammen. Nur Eines ist durch diese Behandlung der Logik gewonnen worden, dass man die Elemente, Thätigkeiten und Gesetze des Denkens nicht absolut vom Stoff trennen, sondern parallel mit den Existenzformen der Natur behandeln muss, wenn ein erkleckliches Resultat gewonnen werden soll. Dadurch, dass man mit Hegel die Logik zur Metaphysik macht, ist der Dogmatismus unter einer andern Form wieder in die Philosophie eingeführt worden. Man konnte so weit gehen zu sagen, die Logik sei „die Wissenschaft von Gott, wie er vor Erschaffung der Welt war.“ Dadurch hat die Logik nichts gewonnen und die Metaphysik verloren. Ist aber ein inhaltsleerer Gedanke — denn das ist die reine Idee — Gott? Man wird sie eher Nichts als Etwas nennen dürfen. Denn ein Denken ohne Object — das ist ein inhaltleeres Denken — ist eben so wenig möglich, als ein Denken ohne Subject. Zum Denken gehört ein Denkendes und ein Gedachtes.

Hegel fängt seine Logik mit dem reinen Sein an. Das reine Sein ist ihm das „abstracte“ Sein, das „Sein überhaupt“, das „Sein und sonst nichts.“ Man muss in der Philosophie mit dem Anfang beginnen, mit „dem Anfang als solchem.“ „Es ist also, sagt Hegel¹ nur zu sehen, was wir in dieser Vorstellung haben. Es ist noch Nichts und soll Etwas werden. Der Anfang ist nicht das reine Nichts, sondern ein Nichts, von dem Etwas ausgehen soll; das Sein ist also auch schon im Anfang enthalten. Der Anfang enthält also beides, Sein und Nichts; ist die Einheit von Sein und Nichts; oder ist Nichtsein, das zugleich Sein, und Sein, das zugleich Nichtsein ist.“ Weiter aber heisst es: „Der Anfang ist ein Nichtanalysirbares, in seiner einfachen unerfüllten Unmittelbarkeit, also das Sein, als das ganz Leere zu nehmen.“ — „In dem reinen Sein ist nichts anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann; oder es ist nur dies reine, leere Anschauen selbst. Es ist ebenso wenig etwas in ihm zu denken oder es ist eben so nur dies leere Denken. Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare, ist in der That Nichts und nicht mehr, noch weniger als Nichts. Nichts, das reine Nichts; es ist einfache Gleichheit mit sich selbst, vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit, Ununterschiedenheit in ihm selbst“² —. „Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe“³ —. „Wenn das Resultat, dass Sein und Nichts dasselbe ist, für sich auffällt oder paradox scheint, so ist hierauf nicht weiter zu achten; es wäre sich vielmehr über jene Verwunderung zu verwundern, die sich so neu in der Philosophie zeigt und vergisst, dass in dieser Wissenschaft ganz andere Bestimmungen vorkommen, als im gewöhnlichen Bewusstsein und im so genannten gemeinen Menschenverstande, der nicht gerade der gesunde, sondern auch der zu Abstractionen und zu dem Glauben oder vielmehr Aberglauben an Abstractionen heraufgebildete Verstand ist“⁴ —. „Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein, noch das Nichts, sondern, dass das Sein in Nichts und das Nichts in Sein nicht übergeht, sondern übergegangen ist. Aber eben so sehr ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern dass sie (Sein und Nichts) nicht dasselbe, dass sie absolut unterschieden, aber ebenso ungetrennt und untrennbar sind, und unmittelbar jedes in seinem Gegentheil verschwindet. Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des Einen in

¹ Wissenschaft der Logik: Erster Theil, die objective Logik. Erster Band, die Lehre vom Sein (1832), S. 47.

² Hegel's Logik a. a. O. S. 59.

³ A. a. O. S. 60.

⁴ A. a. O. S. 62 und 63.

dem Andern, das Werden, eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber auch durch einen Unterschied, der sich eben so unmittelbar aufgelöst hat.“¹ — „Die Wahrheit des Seins, so wie des Nichts, ist die Einheit beider; diese Einheit ist das Werden“ — „Eben so richtig, wie die Einheit des Seins und Nichts, ist es aber auch, dass sie schlechthin verschieden sind, das Eine nicht ist, was das Andere ist. Allein, weil der Unterschied hier sich noch nicht bestimmt hat, denn eben Sein und Nichts sind noch das Unmittelbare — so ist er, wie er an denselben ist, das Unsagbare, die blosser Meinung“². . . . „Jedermann hat eine Vorstellung vom Werden und wird eben so zugeben, dass es Eine Vorstellung ist; ferner, dass, wenn man sie analysirt, die Bestimmung von Sein, aber auch von dem schlechthin Andern desselben, dem Nichts, darin enthalten ist; ferner, dass diese beiden Bestimmungen ungetrennt in dieser Einen Vorstellung sind, so dass Werden somit Einheit des Seins und Nichts ist. Ein gleichfalls nahe liegendes Beispiel ist der Anfang, die Sache ist noch nicht in ihrem Anfang, aber er ist nicht bloss ihr Nichts, sondern es ist schon auch ihr Sein darin“.³ „Werden ist nicht nur die Einheit des Seins und Nichts, sondern es ist Unruhe in sich, — die Einheit, die nicht bloss als Beziehung auf sich bewegungslos, sondern durch die Verschiedenheit des Seins und Nichts, die in ihm ist, in sich gegen sich selbst ist.“⁴

Schon der Anfang mit dem reinen Sein ist bedenklich. Das reine Sein ist das abstracte Sein, das abstracte Sein ist aber das vom Seienden abgezogene Sein. Es giebt darum kein abstractes Sein ohne ein concretes, kein allgemeines Sein an sich ohne das Einzelsein, von welchem es abgezogen ist. Naturgemässer wäre es also mit dem Seienden zu beginnen oder mit dem Ich, welches das Sein vom Seienden abgezogen hat. Wenn Hegel den Anfang definirt als das Nichts, von dem Etwas ausgehen soll, so liegt schon in dieser Auffassung eine Schiefeit. Der Anfang ist nie Nichts; denn aus Nichts wird Nichts, sondern Etwas, mit dem eine Sache beginnt. Führen wir den Menschen auf den Embryo, den Anfang desselben auf die Eierstöcke und den Samen, diese auf animalische, organische, tellurische, kosmische Stoffe zurück, so ist immer ein Etwas da, mit welchem der Anfang gemacht wird. Im Anfang soll noch Nichts sein und doch Etwas werden. Ist der Anfang

¹ Logik a. a. O. S. 60.

² Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1827) S. 101.

³ Encyklopädie S. 103.

⁴ Encyklopädie S. 104.

Nichts, so kann aus ihm nie Etwas werden, weil Etwas Nichtnichts ist, und aus Nichts nicht Nichtnichts oder Etwas hervorgehen oder hervorgehend gedacht werden kann. Man kann nicht sagen, dass das Nichts, von dem Etwas ausgehen soll, kein reines Nichts ist. Entweder ist es Nichts oder Etwas d. i. Nichtnichts. Ein Drittes lässt sich nach dem nothwendigen Denkgesetze des ausgeschlossenen Dritten nicht denken. So lange es Nichts ist, bleibt es Nichts, auch, wenn man das Etwas von ihm ableiten wollte, was immer eine vergebliche Mühe ist, weil eine solche Ableitung die Denkgesetze verletzt. Man kann nicht sagen, dass das Sein im Anfange enthalten ist, wenn er als das Nichts aufgefasst wird, das Etwas werden soll. So lange der Anfang Nichts ist, schliesst er das Etwas oder das Sein, sein contradictorisches Gegentheil, aus. Man kann also, da es undenkbar ist, dass aus Nichts Etwas wird, weil Nichts die Aufhebung alles Seins, aller Thätigkeit, folglich auch alles Entstehens ist, nicht sagen, dass der Anfang Sein und Nichts zugleich sei, man kann das Undenkbare nicht denken, dass das Sein zugleich Nichtsein und das Nichtsein zugleich Sein sei. Ist der Anfang ein „Nichtanalysirbares,“ wie kommt Hegel dazu aus ihm das Sein und Nichts zu „analysiren?“ Kann man mit Hegel das Sein ein „Unerfülltes“, ein „ganz Leeres“ nennen? Ist es ganz unerfüllt und leer, so liegt nichts in seinem Begriffe und doch liegt im Sein der Begriff der Realität, der Begriff dessen, was allem Seienden zukommt. Wenn im reinen Sein, wie Hegel will, „nichts anzuschauen“ und „nichts zu denken“ ist, so kann man mit ihm auch nichts „anfangen.“ Was soll man mit einem unanschaulichen und undenklichen Anfang machen? Ich kann den Anfang doch nur mit Etwas machen, das ich denken kann. Allerdings, wenn das reine Sein, wie Hegel sagt, „vollkommene Leerheit“, „Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit“, „Ununterschiedenheit mit sich selbst“ ist, so ist es das „reine Nichts“; aber es ist eben dann kein Sein mehr; denn der Begriff des Seins ist weder vollkommen leer, noch gänzlich bestimmungs- und inhaltslos. Er ist ja erfüllt, hat zum Inhalte und zur Bestimmung den Begriff des allem Seienden Zukommenden, und dieser Begriff ist doch wahrhaftig nicht sein eigenes Gegentheil, das Nichtsein, das Nichts. So lange daher die Denkgesetze eine Geltung haben, sind das reine Sein und das Nichts nicht identisch. Hier hilft das Protestiren gegen den gemeinen Menschenverstand nichts. Was absolut nicht gedacht werden kann, was die Denkgesetze, nach denen jeder Vernünftige denken muss, aufhebt, kann nicht philosophisch genannt werden. Wo wäre in diesem Falle die Grenzlinie zwischen der Geisteskrankheit und der Philosophie? Und doch soll Sein und Nichts, welche nach Hegel „Dasselbe“ sind, auch wieder unterschieden und absolute Gegensätze sein. Dieses ist, wenn man das Erste an-

nimmt, unmöglich. Zwei Dinge, die absolut identisch sind, können unmöglich „absolut unterschieden“ sein. Diese Einheit und dieser Gegensatz werden ins „Werden“ gelegt, das ja zwei Momente hat, Entstehen und Vergehen. Entstehen ist nach Hegel Bewegung vom Nichts zum Sein, Vergehen Zurückbewegen vom Sein zu Nichts. Nichts ist das Nichtseiende. Aus dem Nichtseienden kann aber so wenig das Seiende hervorgehen, als das Seiende zum Nichtseienden werden kann. Es sind keine absoluten, sondern nur relative Gegensätze, die sich im Werden zeigen. Das Werden ist ein Bewegen vom Sein zu einem Anderssein und von diesem Anderssein wieder zum Sein. Es ist eine Metamorphose oder Umgestaltung des Seins, weil, wo Nichts ist, Nichts wird, und Etwas nicht zu Nichts werdend gedacht werden kann. Vergehen ist nicht ein Auflösen in Nichts, sondern in Theile, also immer wieder ein Zurückgehen in Etwas. Wäre das Werden die Einheit des Seins und des Nichts, so wäre es ein vollkommener Widerspruch, da das Sein eben darin besteht, nicht Nichtsein zu sein und das Nichtsein darin, nicht Sein zu sein. Es ist aber nur eine Umänderung, eine Gestaltung des Seins. Das Entstehen soll die Bewegung von Nichts zu Sein sein. Woher kommt aber eine solche Bewegung? Nichts kann sich nicht bewegen, weil es nicht ist. Das reine Sein kann sich eben so wenig bewegen, weil es nicht als abstracter Begriff, sondern nur als Concretes, Seiendes anfängt, thätig zu sein. Der ganze Werdeprocess geht also von mir aus. Ich bewege das reine Sein, ich bewege das Nichts zum Sein und umgekehrt. So werde ich das Princip und das Princip des reinen Seins schwindet vor dem Princip des Ichs, weil dieses allein der Grund der Bewegung sein kann. Aehnlich verhält es sich beim Zurückbewegen von Sein zu Nichts. Auch hier bin ich wieder derjenige, welcher zurückbewegt, da sich ein abstractes Sein nicht bewegen kann. Wenn der Unterschied des reinen Nichts und reinen Seins „das Unsagbare“ ist, so kann man auch nicht von diesem Unterschiede sprechen, ihn nicht behaupten. Dass das Werden nur Eine Vorstellung giebt, wird Jeder zugeben, dass aber in dieser Einen Vorstellung, „wenn man sie analysirt,“ die Bestimmung von Sein und Nichts liegt, kann nicht zugegeben werden, da dieses so genannte Nichts in einem ganz anderen Sinne Nichts oder Nichtsein sein muss, als das reine, abstracte, absolute Nichts. Immer ist es nur ein relatives Nichtsein, ein Anderes eines bestimmten Seins. Wie kommt Hegel ferner dazu, diese Einheit ein „Unanalysirbares“ zu nennen und sie doch zu analysiren? Kann man die Einheit des Werdens nicht analysiren, so kann man auch Sein und Nichts nicht darin finden. Im Anfange, sagt Hegel, ist „die Sache noch nicht.“ Im Anfange ist also das Nichts der Sache. Aber das Nichts der Sache ist kein „reines Nichts“, keine „vollkom-

mene Leerheit“, „keine vollkommene Unbestimmtheit“. Wenn auch die Sache, dieses Etwas noch nicht ist beim Anfange, so ist doch eine andere Sache, ein anderes Etwas, als das noch nicht vorhandene Etwas; dieses Andere ist allerdings die Negation der Sache, die erst wird, aber keine reine, sondern eine durch die Sache bestimmte Negation, die immer wieder eine Position ist. Der Anfang der Sache ist nur dann ein Sein, wenn eine Realität vorhanden ist und eine solche kann auch das sein, was die bestimmte Sache, die aus dem Anfang hervorgeht, noch nicht ist. Nachdem Nichts und Sein als identisch hingestellt worden sind, soll auf einmal in dieser Einheit eine „Unruhe“ sein. Wie kommt eine „Dieselbigkeit“ aber zur Unruhe? Die Unruhe zu gewinnen muss man neben die Dieselbigkeit auch den Unterschied hinstellen. Kann aber die Dieselbigkeit zugleich Unterschied sein? Nur bei relativer Identität ist relativer Unterschied. Absolute Identität kann nie absoluter Unterschied werden. Sein, Wesen und Begriff sind nur willkürliche Trennungen und keine nothwendigen Kategorieen. Es gehört zum Sein, dass es Wesen ist, und zum Wesen, dass es Sein ist, das Sein ist aber nur das, was allem Wesen gemeinschaftlich zukommt. Zum Sein und Wesen kommen wir nur und allein durch den Begriff. Was wir Sein und Wesen nennen, ist eben der Begriff des Seins und der Begriff des Wesens. Das Wesen soll eine Selbstdirection des Seins sein. Wie kann aber ein abstractes Sein sich von sich selbst trennen oder losschälen, und da es die Unterschiede noch nicht in sich hat, sie aus sich heraustrennen? Hier muss man in das Sein hineinlegen, was nicht in ihm liegt, um es dann wieder aus ihm herauszunehmen, als wenn es in ihm gelegen wäre. Ist das Sein das allem Wesen Zukommende, weil Alles, was ist, Wesen ist, so ist es auch das Wesen und Wesen ist keine andere Kategorie, als Sein. Unseres Wissens kann der Begriff nur entweder subjectiv, oder objectiv sein. Es kann keine so genannte reine Idee geben, welche „weder subjectiv noch objectiv“ ist. Der Gedanke geht vom Menschen, vom Subjecte aus, und ist darum zunächst und zuerst subjectiv. Der Mensch findet Gedanken auch in dem Objectiven, in der Natur verwirklicht, und der Gedanke wird objectiv. Wo soll aber der Gedanke sein, wenn er weder im Subjecte noch im Objecte ist? Wenn ich das Sub- und Objective aufhebe, ist das Resultat dieses Aufhebens Nichts. Und das soll die höhere Einheit des Sub- und Objectiven, das soll Gott sein? Die Welt schwebt nicht über den Gegensätzen, sie ist die Zusammenfassung derselben, die Zusammenfassung des Sub- und Objectiven. Die Natur soll die Idee sein in der Form ihres Andersseins. Die Idee des reinen Seins ist die „vollkommene Leerheit“, mit dem „reinen Nichts Dasselbe“. Hier ist aber eine unausfüllbare Kluft zwischen dieser vollkommenen Leerheit

und dem Vollen, zwischen dem Nichts und dem Etwas, dem Sein und Nichtsein. Nur durch einen logischen Sprung lässt sich dieses Anderssein gewinnen. Das Anderssein berührt nicht die Form, es bezieht sich auf das Wesen. Hegel nennt die Natur einen „bacchantischen Gott“, und doch will er sie in den Panzer seiner Kategorieen zwängen. Sie aber spottet desselben und ist, ob er sie in einen philosophischen Schmelztiegel hineindrücken kann oder nicht. Die ganze Hegel'sche Naturphilosophie zeigt die Schwäche des Geistes, wenn er die Natur in das „diamantene Netz“ seiner Begriffsbestimmungen bringen will. Dass nicht im Allgemeinen, sondern im Einzelnen, in der Summe des Einzelnen das Wesenhafte, das Wahre zu finden ist, zeigt gerade die Natur am deutlichsten. Nach Hegel ist das allgemeine Aussereinander, Raum und Zeit, in der Natur das Wesenhafteste; darum wird der Mensch nicht von dem vom Dache herunterfallenden Ziegelsteine, sondern von Raum und Zeit todtgeschlagen und das Paradoxon soll deswegen gelten, weil die Geschwindigkeit des Falles entscheidet. Aber alle Geschwindigkeit der Welt tödtet nicht ohne Materie und die Materie spottet dieser Hegel'schen Begriffsbestimmungen. Ein armer Proletarier wird nicht satt, wenn man ihn mit Raum und Zeit füttert. Das Streben zum Fürsichsein wird als Materie bezeichnet. Auf diese Weise wird aber das Ausersichsein nicht nur zum Raume, sondern auch zur Materie gemacht, da doch noch ein ganz Anderes zum Raume hinzukommen muss, um Stoff zu gewinnen. Raum ist überhaupt kein Ding, sondern nur ein Verhältniss für die Existenz und das Denken der Dinge. Da Raum und Zeit keine Dinge, keine Substanzen sind, kann ihnen auch kein Streben nach einem Fürsichsein zukommen. Das Ausersichsein, mit welchem man nur den Raum erhalten hat, kann also auch im Fürsichsein nur eine örtliche Beziehung des Raumes, aber keinen Körper, kein Individuum begründen; denn zu diesem gehört noch etwas Anderes, als Ausersich- und Fürsichsein, Stoff oder Materie in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit, die sich in keine Kategorie der Hegel'schen Naturphilosophie bringen lässt. Fügt Hegel noch das Leben hinzu, um den Organismus zu gewinnen, so nimmt er aus der Erfahrung, was er vermeintlich a priori aus seinem Geiste zu entwickeln glaubt. Ebenso verhält es sich beim Unterschiede des geologischen, vegetabilischen und animalischen Organismus. Man gewinnt durch scheinbare apriorische Construction, was man längst durch die Erfahrung in sich aufgenommen hat, und thut, als wenn man es erst durch die Speculation gewonnen hätte. Wäre die Erfahrung eine andere, so müsste die Speculation anders aushelfen. Wir finden nicht mit Hegel in der Natur einen Abfall vom Geiste, eine Entäusserung, eine Entfremdung desselben. Ueberall in der Natur ist Geist, und der

Menschengeist ist nur die höchste, uns bekannte Entwicklung desselben. Der so genannte objective Geist in der Natur ist in der That nichts Anderes, als die Summe der subjectiven Geister. Subjective Geister bilden die Familie, die Gemeinde, den Staat. Der allgemeine Wille ist nicht ein Abstractum, er ist in concreter Erscheinung die Summe aller Einzelwillen. Die Unterscheidung zwischen Moralität und Sittlichkeit ist eine willkürliche. Die Moralität ist die noch nicht ganz vollendete Sittlichkeit. Diese findet man aber nicht in den so genannten sittlichen Institutionen, welche es in vielen Fällen kaum über das äussere Recht oder die Moralität hinausbringen. Was soll denn endlich der absolute Geist sein, da Alles, was ist, entweder Subject oder Object sein muss? Es geht dem absoluten Geiste, wie der absoluten Idee, mit der er zuletzt zusammenfällt. Er wird in der dialektischen Retorte destillirt, bis zuletzt nichts mehr vom Geiste übrig bleibt, und wir das reine Nichts gewinnen, das nach Hegel das reine Sein ist. Die Philosophie kann keine „absolute“ werden, weil ein absolutes Wissen für den Menschen unmöglich ist; denn alles menschliche Wissen ist ein Wissen innerhalb einer Schranke und darum niemals absolut.

Auf Hegel's Anregen, dessen philosophische Auctorität lange Zeit in Berlin, „der Metropole der deutschen Philosophie,“ und in Deutschland unbedingt maassgebend war, wurde, von der Regierung unterstützt, 1827 eine neue Zeitschrift gegründet.¹ Die schwere Verständlichkeit und Zweideutigkeit in den Hegel'schen Definitionen und Begriffsentwickelungen trug die Schuld, dass nach Hegel's Tode (14. November 1831) die Orthodoxie, wie die Glaubensverneinung, sich in gleicher Weise auf die Worte des Meisters beriefen. Der Streit der Alt- und Junghegelianer bezog sich auf drei philosophische Fragen, welche mit der Theologie in nächster Berührung standen. Es handelte sich zunächst um die Meinung Hegel's 1) über die Persönlichkeit oder Unpersönlichkeit Gottes, 2) über die Fortdauer des persönlichen Geistes oder des allgemeinen Menschheitsgeistes, 3) über Christus, ob die dogmatische Lehre von ihm sich auf seine geschichtliche Person oder auf die Menschheit beziehe. Die Althegelesche Schule, deren Mittelpunkt zunächst nach Hegel's Tod Gabler war, und die sich an den Buchstaben in den Worten Hegel's hielt, beantwortete diese Fragen im positiven, die Junghegelesche im negativen Sinne. Man berief sich beiderseits auf den Geist und das richtige Verständniss des Hegel'schen Systemes, und so entwickelte sich, von Hegel ausgehend, eine linke oder negative, aber

¹ Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik.

auch vielfach eine gemässigte kritische Schule in der neuern Philosophie.

§. 35. Die Junghegel'sche Richtung.

Was nun die Junghegel'sche Richtung betrifft, so trat zuerst 1830 Ludwig Andreas Feuerbach (geb. 1804 zu Landshut) auf mit einer Schrift, in welcher er den persönlichen Unsterblichkeitsglauben bekämpfte.¹ Die Schrift fand bei der grossen Auctorität der orthodoxen Berliner Hegelianer wenig Beachtung. Ein grösseres Aufsehen dagegen erregten 1833 bei dem grossen Publicum zwei durchaus populär gehaltene Schriften von Friedrich Richter aus Magdeburg über die persönliche Unsterblichkeit und über die christliche Lehre von den letzten Dingen.² Richter hatte seine Bekämpfung der Fortdauer des persönlichen Bewusstseins nach dem Tode als eine im Hegel'schen Systeme liegende Folgerung bezeichnet, er hatte sich als Schüler auf Hegel's mit dieser Ansicht übereinstimmende Vorlesungen berufen. Ihm erscheint der persönliche Unsterblichkeitsglaube, der Glaube an jenseitige Vergeltung, mit einer reinen Sittlichkeit unvereinbar, weil er nach seiner Meinung eine Tugend der Furcht und des Eigennutzes begründet; er verlangt, dass man auch dem gemeinen Manne diesen Glauben benehme, weil er schädlich sei. Er will sich nicht an die ältern Personen halten, weil ihr Verstand durch Jahre langen Glauben von ihm als verknöchert betrachtet wird. Die Geistlichen sollen auf dem Lande die jungen Confirmanden im Religionsunterricht in den neuen Unsterblichkeitsglauben einweihen. Selbst die Hegelianer sahen das Ungeeignete einer solchen für das Volk berechneten schriftstellerischen Thätigkeit ein und missbilligten die Form, wenn sie auch mit dem Inhalte übereinstimmten.³ In ernster, wissenschaftlich gediegener, kritischer Weise folgte der berühmteste Theologe der negativen Richtung, David Friedrich Strauss (geb. in Ludwigsburg 1807) in seinen Schriften über Jesus und die christliche Glaubenslehre.⁴ Mit ungewöhnlichem Scharfsinn und

¹ Gedanken über Tod und Unsterblichkeit. Nürnberg, 1830.

² Die neue Unsterblichkeitslehre, Gespräch einer Abendgesellschaft (Breslau, 1833); die Lehre von den letzten Dingen, eine wissenschaftliche Kritik, von dem Standpunkte der Religion unternommen (Breslau, 1. Bd. 1833, 2. Bd. 1844). Dazu der Gott der Wirklichkeit (Breslau, 1854).

³ Berliner Jahrbücher der wissenschaftlichen Kritik, Jahrgang 1833, Stück 41 und 42.

⁴ Leben Jesu, kritisch bearbeitet, Tübingen, 1835 und 1836. 4. Aufl. 1840. Streitschriften zur Vertheidigung dieser Schrift. Tübingen, 1837 und 1838. Zwei friedliche Blätter, 1839. Charakteristiken und Kritiken, Leipzig, 1839. Die christ-

gründlicher, in der Tübinger Schule ausgebildeten, sprachlichen, alterthümlichen und geschichtlichen Kenntniss wird an die Stelle der natürlichen Wundererklärung der Schrift ihre mythische Auslegungsweise gesetzt. Die Wundergeschichten werden als Traditionen einer unab-sichtlich dichtenden, religiös erregten Phantasie dargestellt. Das einzig Geschichtliche in den Evangelien ist, dass Jesus von Nazareth ein Reformator des Judenthums war, das Pharisäerthum bekämpfte, sich als den von den Juden erwarteten Messias verkündete, dass er unter Pilatus seinen Feinden unterlag und hingerichtet wurde, und dass der grosse Eindruck seiner Person und Lehre nach seinem Tode bei seinen Anhängern den Glauben seines Fortlebens und seiner endlichen Himmelfahrt erweckte. Wenn man Christus dogmatisch, wie die Kirche, auffassen will, so muss man diese dogmatischen Prädicate nicht auf die geschichtliche Einzelperson Christi, sondern auf die Idee der Menschheit beziehen, welche beide Naturen, die göttliche und menschliche, vereinigt, welche der Menschgewordene Gott ist, welche ihre Periode der Auferstehung und Himmelfahrt nach der Kreuzigung hat. Die geschichtliche Form der Lehre ist wohl von der philosophischen zu unterscheiden. Die orthodoxe Glaubenslehre ist der feindliche Gegensatz der modernen Wissenschaft und Bildung. Immer mehr stellt sich das Dogma in seiner Entwicklung vom Keime bis zu seinem Höhenpunkte in einen feindlichen Gegensatz zur Vernunft und diese hat die Aufgabe, allmählig das Dogma wieder aufzulösen und den dogmatischen Bruch mit ihr wieder zu heilen. Solche Auflösung des Dogma's ist die Aufgabe der Wissenschaft, welche keine halben, nur ganze Männer brauchen kann. Die Wissenschaft hat ein anderes Interesse, als die dogmatische Schule. Nur derjenige, welcher den Geist in sich hat, genügt sich selbst. Wer ihn nicht besitzt, muss sich durch Auctorität bestimmen lassen und der zur Vernunftanschauung Unreife hat sich an den Offenbarungsglauben zu halten. Je mehr das Erkennen des Menschen begreift, desto mehr findet es in dem Aggregate des Einzelnen die Alles zusammenhaltende Einheit. Hier erscheint Gott als das Sein in allem Dasein, als das Denken in allem Denken, als der Geist in allen Geistern, als die sittliche Weltordnung. Gott ist nicht Einzel-, sondern Allpersönlichkeit, das sich in allen persönlichen Geistern Personificirende. Die Weltregierung ist die Gesetzmässigkeit und Vernunft. Das Eine und das All der Philosophie ist die diesseitige Gegenwart. Die Orthodoxie modelt die

liche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt. Tübingen, 1840 und 1841. Neue Bearbeitung des Lebens Jesu für das deutsche Volk. Leipzig, 1864. Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. Berlin, 1865.

Formen ihres Jenseits nach dem Diesseits und trägt dieses in jenes über. Die Unsterblichkeit gehört der Gegenwart an, sie ist die Idee des sich im Diesseits über die Endlichkeit erhebenden Geistes.

Noch einmal trat Feuerbach auf und liess jetzt einen nachhaltigeren Eindruck zurück, der berühmteste Philosoph der junghegel'schen Richtung.

Nachdem er sich mit Glück der Erforschung eines wichtigen Zeitabschnittes der Geschichte der Philosophie gewidmet¹ und volle Proben seines philosophischen Scharfsinns und seiner gründlichen Bildung abgelegt hatte, versuchte er sich in einer Anwendung der Philosophie auf das Christenthum und die Religion und schloss, ursprünglich vom Hegelschen Idealismus ausgehend, zuletzt mit einem materialistischen Naturalismus endend, mit dem Satze: Der Mensch ist, was er isst.² An die Stelle der ruhigen Forschung tritt hier mehr eine einseitige, polemische, oft leidenschaftliche Stellung. Das Christenthum wird einseitig und ungerecht beurtheilt, sein Unwesen zum Wesen gemacht. Das Geheimniss der Theologie ist ihm die Anthropologie. Der Mensch kommt in Lagen, wo er sich nicht selbst helfen kann, er schafft sich mit seiner Einbildungskraft ein Wesen, mächtig und verständig genug, ihm zu helfen. Gott ist das Spiegelbild des eigenen Ichs, der alter ego, der Mensch sieht sich, wenn er Gott sieht, im Spiegel seines Ichs, er trägt das Vollkommene, das er in sich hat, auf dieses zweite selbstgeschaffene Ich über. Daher erscheint ihm Gott um so vollkommener, je grösser und vollkommener er selbst ist. So ist der Mensch der Anfang, der Mittelpunkt und das Ende aller Religion. Die Religion ist identisch mit dem Selbstbewusstsein des Menschen, d. h. mit dem Bewusstsein seines Wesens. So betet der Mensch zu sich selbst, nur in einem von seiner Phantasie verschönerten, idealisirten Bilde, wenn er zu Gott betet. Er betet seine eigene Natur an, wenn er Gott anbetet. Der Mensch entzweit sich in der Religion und macht sein verschönertes Bild, seinen alter ego, seinen Gott, zu einem andern Wesen, als er selbst ist. Die Auswüchse des römischen Katholicismus im Mittelalter und jene Auswuchsreste, welche aus dem Mittelalter noch in die Neuzeit der katholischen Kirche herübertagen, Papstthum, Mönchthum, Cölibat, Fasten, ja selbst Ketzerverfolgung und Ketzermord sollen im Wesen des Christenthums begründet sein. Ja, Feuerbach geht so weit, zu behaupten, dass in dem Satze: Gott ist die Liebe — schon der

¹ Geschichte der neuern Philosophie von Baco bis Spinoza. Ansbach, 1833, 2. Aufl. 1844 und Specialschriften über Leibniz und Bayle.

² Das Wesen des Christenthums. Leipzig, 1841 u. ö. Grundsätze der Philosophie der Zukunft. Zürich, 1843. Das Wesen der Religion. 2. Aufl. Leipzig, 1849. Sämmtliche Werke. 10 Bde. Leipzig, 1846—1866.

Keim zum Hasse liege. Gott ist hier das Subject, die Liebe das Prädicat. Aber der Satz ist nach dem Kirchenglauben nicht identisch, die Kirche protestirt gegen die Umkehrung des Satzes: Die Liebe ist Gott. Es ist also nach der dogmatischen Auffassung noch ein Unterschied zwischen dem Subject (Gott) und dem Prädicat (Liebe). Dieser Unterschied ist die zwischen beiden liegende Kluft und in dieser Kluft liegt der Embryo des theologischen Hasses. So weit verirrt sich die vor-gefasste Meinung in der Beurtheilung einer Religion, in welcher Leben und Lehre des Stifters der schönste Ausdruck einer sich für Alle aufopfernden, hingebenden Liebe sind, einer Religion, in welcher einer ihrer grossen Bekenner, in Lehre und Leben so tief unter dem Meister stehend, jene für alle Zeiten wahren Sätze ausspricht: „Wenn ich mit Menschen- und mit Engelzungen redete und hätte der Liebe nicht, so wäre ich ein tönendes Erz und eine klingende Schelle. Und, wenn ich weissagen könnte und wüsste alle Geheimnisse und alle Erkenntniss und hätte allen Glauben, also, dass ich Berge versetzte, und hätte der Liebe nicht, so wäre ich nichts. Und, wenn ich alle meine Habe den Armen gäbe und liesse meinen Leib brennen und hätte der Liebe nicht, so wäre mir's nicht nütze.“¹ An die Stelle der Religion soll die Moral treten.² Nachdem Bruno Bauer die Evangelien hinsichtlich ihres Inhaltes und der Zeit der Abfassung in theologischen Schriften kritisch untersucht hatte,³ trat er mit philosophischen Schriften auf, welche einen schroffen und ironischen Charakter annahmen und zuletzt den Atheismus als eine Forderung der Wissenschaft in der Neuzeit aufstellten.⁴ Die theologischen Facultäten sollten nothwendig Gesellschaften von durch wissenschaftliche Forschung zur Ueberzeugung gekommenen Atheisten sein, widrigenfalls sie aus Dummköpfen oder Schurken zusammengesetzt sein müssten. Die Maasslosigkeit und negative Excentricität, wofür man die bessern Vertreter der Junghegel'schen Richtung nicht verantwortlich machen kann, erreichten ihren Höhenpunkt in einer berüchtigten Schrift, welche unter dem Namen des Max Stirner erschien.⁵ Feuer-

¹ Der Apostel Paulus im ersten Briefe an die Korinther, Cap. XIII, V. 1—3.

² M. s. meine Schrift: Autolatrie oder Selbstanbetung, Sendschreiben an Feuerbach. Pforzheim, bei Dennig und Fink, 1843.

³ Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes. 1840. Zeitschrift für speculative Theologie. Berlin, 1836—1838.

⁴ Die Posaune des jüngsten Gerichts wider Hegel, den Atheisten und Antichristen (anonym). Leipzig, 1841; Hegel's Lehre von Religion und Kunst (anonym). Leipzig, 1842.

⁵ Der Einzige und sein Eigenthum. Leipzig, bei Otto Wigand (1845).

bach wird in derselben als Obscurant und Pfaffe erklärt, weil er die Moral nicht auch, wie die Religion, wie den Gottglauben, behandelt. Die Moral ist ebenfalls nach ihr ein Popanz, ein Geschöpf der menschlichen Einbildungskraft, um sich jeden Genuss zu verbittern und sich um die Freuden des Diesseits zu betrügen. Der Tugendhafte ist, von der fixen Idee seiner Tugend behaftet, ein Narr, wie der Lasterhafte, welchen die fixe Idee des Lasters beherrscht. Dankbarkeit, Treue, Vaterlandsliebe, Keuschheit und andere Tugenden werden als Paroxysmen von geisteskranken Zuständen behandelt. Nichts bleibt zuletzt übrig, als der Mensch, der Einzige in der Schöpfung, der sich mit der Kraft des Verstandes und der Macht des Armes Alles zu eigen macht. Schlaueit und Faustrecht werden die Motoren der Welt dieses Schriftstellers, wenn nicht das Ganze etwa eine Ironie auf die absolute Negation sein soll. Die Junghegel'sche Richtung schlugen in wissenschaftlich anständiger Weise, vielfach Wahres, aber auch in einseitiger Parteilärbung Unbegründetes zu Tage fördernd, die von Ruge und Echtermeyer herausgegebenen Halle'schen Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst¹ und die deutschen Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst² ein. Es war auf nichts Geringeres, als auf eine gänzliche Reform der deutschen Wissenschaft, der deutschen Kunst und der deutschen Universitäten abgesehen. Arnold Ruge (geb. 1802 auf der Insel Rügen), eine ästhetisch und philosophisch durchgebildete Natur,³ wendete seine kritischen Anschauungen auch auf die politischen Zustände an.⁴ Ueberall, wo Ruge allein spricht, macht sich ein edler, der Wahrheit und Freiheit nach eigener Ueberzeugung zugewendeter Geist geltend. Jede Zeit hat ihr Ideal, ihr Höchstes; dieses Streben, dieser Trieb des Menschen zum Höchsten, zum Ideale, ist, wie Ruge sagt, die Religion. Aber die Entwicklung findet allmählig statt. Was das Höchste in einer Zeit ist, hört in der nachfolgenden Zeit auf, das Höchste zu sein, und räumt die Stelle einem andern Höchsten, einem andern Ideale, ein, welches der Gott der Zeit ist. So ist die Religion der innerste Trieb, der Herzschlag der Menschengeschichte. Religion aufgeben hiesse das Streben nach dem Höchsten aufgeben. Ihre Frucht

¹ Drei Bände, Leipzig, 1838—1840.

² Zwei Bände, Leipzig, 1841—1842.

³ Die Platonische Aesthetik. Halle, 1832; Anecdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik. Zürich, 1843.

⁴ Ausser der zuletzt genannten Schrift die Schriften: Ruge und Marx, deutsch-französische Jahrbücher, 2 Hefte, Paris, 1844. Gesammelte Werke, 4 Bde. 1846. Uebersetzung von Buckle's Gesch. der Civilisation (1860). Akademie, philosophisches Taschenbuch (1848), dessen Abhandlung über die Religion unserer Zeit.

ist die sittliche Schönheit. In unserer Zeit ist mit dem Fortschritte des Menschengeschlechtes die ganze und vollkommene Freiheit, das Wesen der Vernunft und darum das allein wahre Wesen des Menschen das Ideal, das Höchste alles menschlichen Strebens, geworden und unsere Religion ist darum die humane, die das menschlich Wahre, das dem Menschen wahrhaft Höchste, erstrebende Religion. Die Freiheit, das wahrhaft menschliche Wesen, sollen alle Richtungen der Geistesthätigkeit umfassen und darstellen. Der Cultus der Religion umfasst alle menschliche, auf ihr höchstes Princip bezogene Thätigkeit. Die Freiheit soll sich in der Erkenntniss durch die Wissenschaft, in der schönen Darstellung durch die Kunst, in der sittlichen Praxis durch den tugendhaften Charakter offenbaren. Der freie Staat, der freie Mensch ist ein Gegenstand der Religion, die Verwirklichung dieser Freiheit Religionsübung. Wohl ist diese Religion noch nicht vorhanden, aber alle Vernünftigen, alle wahrhaft Religiösen müssen sie erstreben; sie ist die Religion der Zukunft. Mehr der kritisch geschichtlichen Forschung zugewendet, wenn auch durch Hegel angeregt, aber nicht in dem maasslosen Junghegel'schen Geiste geschrieben, den gediegenen Charakter der gelehrten theologisch- und philosophisch-historischen Kritik der Tübinger Schule, deren Meister der berühmte Theologe Ferdinand Christian Baur ist, an sich tragend, entwickelte sich eine neue Zeitschrift,¹ mehr in die excentrische Bahn des Junghegelthums lenkte dagegen wieder eine andere Zeitschrift² ein, deren Urheber den Gedanken ausgesprochen hat, Kant habe die Rettung der Ideen Gott und Unsterblichkeit in seiner Kritik der praktischen Vernunft mehr scherzweise, als im Ernste durchgeführt. So ist die erste Gestalt in der negativen Richtung der Philosophie der Neuzeit die Junghegel'sche. Dass ihre Anschauungen manches Unphilosophische, Anthropomorphitische in der Auffassung des persönlichen Gottes und der persönlichen Unsterblichkeit beseitigten, steht fest. Die Persönlichkeit, als menschliche betrachtet, gründet sich auf Beschränkung, auf Unterschied von einem Andern. Aber deshalb ist es gewiss doch eben so unphilosophisch, Gott zu einem unpersönlichen Wesen zu machen. In der Persönlichkeit Gottes liegt, philosophisch genommen, der Unterschied Gottes und der Welt. Das Allpersönliche, das sich in Allem Personificirende ist nicht unpersönlich. Das Unpersönliche ist durch die menschliche Person als Gegensatz beschränkt, wie die menschliche Person durch das Unpersönliche, ausser ihr Vor-

¹ Jahrbücher der Gegenwart, herausgegeben von Schwegler, Tübingen, 1844—1848.

² Jahrbücher für speculative Philosophie, von Ludwig Noack in Giessen, 1846—1848.

handene. In diesen Beschränkungen kann das Göttliche nicht liegen. In dem persönlichen Unsterblichkeitsglauben ist wohl das Philosophische darin zu suchen, dass es sich im Persönlichen um das individuell Geistige, welches die geistige Errungenschaft des Individuums ist, handelt, und dass es nur dann einen allgemeinen Geist geben kann, wenn er sich in Einzelheiten individualisirt. In dieser Richtung ist hauptsächlich jenes Auftreten zu tadeln, welches sich als absolut maassgebend mit dem Satze gerirt: Ich weiss, dass kein von der Welt verschiedener Gott ist, ich weiss, dass die Seele nach dem Tode nicht persönlich fort-dauert. Es ist dieses eben so anmaassend und unbegründet, als der Satz, den man als Wissen aufstellt über den persönlichen Gott und die persönliche Unsterblichkeit. Kant hat die Grenzlinie des Glaubens und Wissens gezogen und es hat sich gerächt, dass die Philosophie da wissen wollte, wo der Glaube beginnt, oder das Glauben unbedingt verwarf, weil sie auch das wissen wollte, was man nicht wissen kann. Dabei müssen die grossen kritischen Verdienste der Schule anerkannt werden, wenn man auch nicht mit allen ihren negativen Resultaten übereinstimmen kann.

§. 36. Arthur Schopenhauer.

Die zweite Gestalt der negativen Richtung in der deutschen Philosophie ist das System Schopenhauer's. Arthur Schopenhauer (geb. 1788, gest. 1860) schliesst sich an Kant an und behandelt in beispielloser Geringschätzung und Grobheit die nachfolgenden Philosophen Fichte, Schelling und Hegel, die er Ignoranten und Charlatane nennt, und sämtliche Lehrer an allen deutschen Universitäten, denen er als den „Philosophieprofessoren“ alle Befähigung zu einem philosophischen Urtheile abspricht. Schopenhauer's Schriften sind theils erkenntnistheoretische,¹ theils solche, welche sein Lehrgebäude im Ganzen oder im Einzelnen darstellen.² Schopenhauer will nicht unlo-

¹ Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Rudolstadt, 1813. 2. Aufl. Frankf. a. M. 1847. 3. Aufl. Leipzig, 1864. Ueber das Sehen und die Farben. Leipzig, 1816. 2. Aufl. 1854.

² Die Welt als Wille und Vorstellung. Leipzig, 1819. 2. Aufl. 1844. 3. Aufl. 1859; über den Willen in der Natur. Frankf. a. M. 1836. 2. Aufl. 1854, 3. Aufl. 1867; die beiden Grundprobleme der Ethik (über die Freiheit des Willens und über das Fundament der Moral). Frankf. a. M. 1841. 2. Aufl. Leipzig, 1860; Parerga und Paralipomena. 2 Bde. Berlin, 1851. 2. Aufl. 1862. Aus Schopenhauer's handschriftlichem Nachlass, Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente, hrsg. von J. Frauenstädt. Leipzig, 1864.

gisch verfahren, das logische Verhältniss der Begriffe nicht umkehren, wie er dieses Fichte, Schelling und der „Hanswurstiade“ Hegel's zum Vorwurfe macht, er spottet über die prätendirte Hegel'sche Einheit des Seins und Denkens, er tadelt an Hegel, dass er die Allgemeinbegriffe, die nur durch Wegdenken der Bestimmungen des Einzelnen entstehen, zum Ursprünglichen, wahrhaft Realen, zum Ding an sich gemacht und solche, von ihren Bestimmungen entleerte Begriffe sich habe förmlich bewegen lassen wollen. Er adoptirt von dem theoretischen Theile der Kant'schen Philosophie die Idealität oder die Apriorität des Raumes und der Zeit und führt die 12 von Kant apriorisch gedachten Kategorieen auf eine einzige, nach welcher der Verstand in verschiedenen Gestaltungen thätig ist, zurück, auf das apriorische Causalitätsgesetz. Er tadelt an der bisherigen Philosophie, dass sie theologisire, dass sie die Untersuchung des Verhältnisses Gottes zur Welt und die Dogmen zu ihrem Gegenstande mache. Die Erfahrung ist ihm die einzige Quelle, das Fundament aller wahren Philosophie. Als das einzige Kriterium der Wahrheit einer Philosophie gilt ihm die Uebereinstimmung mit der äussern und innern Erfahrung. Von den empirischen Wissenschaften unterscheidet sie sich dadurch, dass sie nicht eine bestimmte, besondere Erfahrung, sondern die Erfahrung überhaupt, im Ganzen, zum Gegenstande hat, dass sie ihre Möglichkeit, ihr Gebiet, ihr Wesen, ihre inneren und äusseren Elemente erforschen will. Das empirische Bewusstsein ist darum der Ausgangspunkt seiner Philosophie. Dieses ist Selbstbewusstsein und Bewusstsein anderer Dinge. Das Selbstbewusstsein bildet die subjective, das Bewusstsein anderer Dinge die objective Seite des Bewusstseins. Das Objective ist das Erkannte, das Subjective das Erkennende. Das Erkannte wird nur dadurch erkannt, dass ein Erkennendes ist, das Erkannte ist durch das Erkennende vermittelt. Das Erkannte ist darum, als vermittelt, das Secundäre, das Erkennende, als jenes vermittelnd, als das Unmittelbare, das Erste. Alles wird vom Subjecte erkannt; aber das Subject allein ist das, was von Keinem erkannt wird. Das Subject ist der Träger der Welterkenntniss. Kein Object ist ohne Subject möglich. Das Subject ist das Vorstellende, von welchem das Ding als Object abhängt, d. h. von welchem das Ding vorgestellt wird. Die Welt ist als Object dem Subject gegenüber Vorstellung. Das Subject findet in sich für jede Vorstellung, als allgemein gültig und nothwendig vorhanden, die Anschauung des Raumes und der Zeit, Anschauungsformen seines sinnlichen Erkenntnissvermögens und das Causalitätsgesetz für die Verknüpfung der Vorstellungen durch den Intellect. Raum, Zeit und Causalitätsgesetz sind daher apriorische Formen des erkennenden Subjectes. Unserem Subjecte ist die Welt nur eine ideale, vorgestellte Welt. Dem Subjecte

ist das Ding nur Ding in der Erscheinung. Auch der eigene Leib, wie alle andern Dinge, sind dem Subjecte gegenüber Object oder Vorstellung. Die beiden Hälften der Welt als Vorstellung sind Subject und Object. Sie sind beide selbst für den Gedanken unzertrennlich; denn jede von beiden hat nur durch und für die andere Bedeutung. „Die Absicht, das Wesen an sich der Dinge zu erfassen, ist schlechthin unerreichbar auf dem Wege der blossen Erkenntniss und Vorstellung, weil diese stets von Aussen zu den Dingen kommt und daher ewig draussen bleiben muss. Jene Absicht könnte allein dadurch erreicht werden, dass wir selbst uns im Innern der Dinge befänden, wodurch es uns unmittelbar bekannt würde.“¹ „Inzwischen versteht es sich, dass das Dasein, welches durch ein Erkennendes bedingt ist, ganz allein das Dasein im Raume und daher das eines Ausgedehnten und Wirkenden ist: dieses allein ist stets ein erkanntes, folglich ein Dasein für ein Anderes. Hingegen mag jedes auf diese Weise Daseiende noch ein Dasein für sich selbst haben, zu welchem es keines Subjectes bedarf. Jedoch kann dieses Dasein für sich selbst nicht Ausdehnung und Wirksamkeit (zusammen Raumerfüllung) sein; sondern es ist nothwendig ein Sein anderer Art, nämlich das eines Dinges an sich, welches, eben als solches, nie Object sein kann.“² Hieraus folgt, dass die ganze objective Welt als solche nur Vorstellung, nicht aber Ding an sich ist.³ Die Welt zerfällt nämlich nach Schopenhauer in die reale, d. i. die Welt an sich, die Welt, welche vom Erkennen unabhängig ist, und in die ideale, vom erkennenden Subject abhängige Welt. Jene ist nach Kant'schem Ausdrucke das Ding an sich, diese das Ding in der Erscheinung. Die fehlerhafte Ableitung des Dinges an sich ist nach Schopenhauer „die Achillesferse der Kant'schen Philosophie.“ Nicht der Stoff der Erkenntniss ist das Ding an sich; denn diesen Stoff finden wir seinem Ursprunge nach zuletzt nur in der Sinnesempfindung. „Gehen wir, sagt Schopenhauer, dem Stoff der empirischen Erkenntniss bis zu seinem Ursprunge nach, so finden wir diesen nirgends anders, als in unserer Sinnesempfindung; denn eine auf der Netzhaut des Auges oder im Gehörnerven oder in den Fingerspitzen eintretende Veränderung ist es, welche die anschauliche Vorstellung einleitet, d. h. den ganzen Apparat unserer a priori bereit liegenden Erkenntnissformen zuerst in dasjenige Spiel versetzt, dessen Resultat die Wahrnehmung eines äusserlichen Objectes ist. Auf

¹ Die Welt als Wille und Vorstellung. 2. Aufl. (1844) Bd. II, S. 13.

² Ebend. Kap. 1, S. 8.

³ Ebend.

jene empfundene Veränderung im Sinnesorgane nämlich wird zunächst mittelst einer nothwendigen und unausbleiblichen Verstandesfunction a priori das Gesetz der Causalität angewandt. Dieses leitet mit seiner apriorischen Sicherheit und Gewissheit auf eine Ursache jener Veränderung, welche, da sie nicht in der Willkür des Subjectes steht, jetzt als ein ihm Aeusserliches sich darstellt, eine Eigenschaft, die ihre Bedeutung erst erhält mittelst der Form des Raumes, welche letztere aber ebenfalls der eigene Intellect zu diesem Behufe alsbald hinzufügt, wodurch nun also jene nothwendig vorauszusetzende Ursache sich sofort anschaulich darstellt, als ein Object im Raume, welches die von ihr in unsern Sinnesorganen bewirkten Veränderungen als seine Eigenschaften an sich trägt.¹ Die Annahme, dass der nicht in unserer Willkür stehende Stoff der Erkenntniss von einem Ding an sich als Ursache stamme, kommt nur von der Anwendung des Causalitätsgesetzes auf die in unserer Sinnesempfindung stattfindende Veränderung her. Das als Ursache dieser Veränderung angenommene Ding an sich ist ja eben, wie das von uns angeschaute Object, nach Schopenhauer nur unsere Vorstellung. Ausser dem, was wir wahrnehmen, stellen wir uns dazu noch das die Wahrnehmung Veranlassende vor. Auf dem Wege der Vorstellung kommen wir darum nimmermehr zum Ding an sich. Wie kommen wir nun zu dem von Schopenhauer angenommenen Ding an sich? Wäre der Mensch nur erkennendes Subject („geflügelter Engelskopf ohne Leib“), so würde er aus der Welt der Vorstellung nicht hinaus und nie zum Ding an sich gelangen. Der Mensch hängt aber durch seinen Leib mit der Welt auf das Innigste zusammen, die er sich vermöge seines Intellects als Gehirnphänomen vorstellt. Die Affectionen des Leibes sind dem Verstande die Ausgangspunkte seiner Vorstellungen. Dem rein erkennenden Subjecte ist der Leib eine Vorstellung, ein Object unter andern Objecten. Der Leib ist aber dem Subject des Erkennens „auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben, einmal als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Object unter Objecten und den Gesetzen dieser unterworfen; sodann aber auch zugleich auf eine ganz andere Weise, nämlich als jenes Jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort Wille bezeichnet. Jeder wahre Act seines Willens ist sofort und unausbleiblich auch eine Bewegung seines Leibes; er kann den Act nicht wirklich wollen, ohne zugleich wahrzunehmen, dass er als Bewegung des Leibes erscheint. Der Willensact und die Action des Leibes sind nicht zwei objectiv erkannte verschiedene Zustände, die das

¹ Parerga und Paralipomena, erster Theil (Erläuterungen zur Kant'schen Philosophie), S. 85. ff.

Band der Causalität verknüpft, stehen nicht im Verhältniss der Ursache und Wirkung; sondern sie sind Eines und Dasselbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben: einmal ganz unmittelbar und einmal in der Anschauung für den Verstand. Die Action des Leibes ist nichts Anderes, als der objectivirte, d. h. in die Anschauung getretene Act des Willens.¹ So ist die Welt als Vorstellung das Ding in der Erscheinung, die Welt als Wille das Ding an sich. Das Innere, das Wesenhafte in Allem, was das Subject vorstellt, und im vorstellenden Subjecte selbst ist der Wille. Der Wille ist also das Prius für Sub- und Object, der Intellect oder unser Erkenntnissvermögen ist das Secundäre, vom Willen Abhängige. Der Wille ist in Allem nur einer, ewig und unzerstörbar. Jedes Ding ist eine Objectivation des Willens. Man darf dabei nicht an den menschlichen oder an einen selbstbewussten vernünftigen Willen denken. Er ist eher mit der Kraft, mit dem Streben der Wirksamkeit, dem Triebe in Allem zu vergleichen. Er ist thätig für uns nach dem Gesetze der Causalität. Er wirkt auf der Stufe der unorganischen Gebilde auf Ursachen, die auf ihn bestimmend wirken, bei der Pflanzenwelt auf Reize, bei der animalischen Welt auf Motive. Es ist das nothwendige Gesetz der Causalität. Die Handlungen eines Menschen sind eben so nothwendig die Wirkungen des bestimmten Charakters und bestimmter Motive, welche auf den Willen wirken, als die Bewegung einer Kugel, veranlasst durch einen ihr beigebrachten Stoss. Der Wille objectivirt sich also in der erscheinenden Welt nach dem Gesetze der Causalität.

Dieses hat nach Schopenhauer eine vierfache Wurzel und Gestalt. Früher unterschied man nur das principium rationis sufficientis fiendi, auf die Veränderungen der Aussenwelt bezogen, nach welchem jede Veränderung oder Wirkung eine Ursache haben muss, und das principium rationis sufficientis cognoscendi, auf die Urtheile des eigenen Denkens bezogen, nach welchem jede Folge im Denken ihren Grund voraussetzt. Schopenhauer fügt noch zwei neue Gestalten hinzu, das principium rationis sufficientis essendi, das sich auf Raum und Zeit, ihre Theile, Lagen und Verhältnisse bezieht, und das principium rationis sufficientis agendi oder das Gesetz der Motive für die Handlungen. Der sich auf die äussere Welt der Veränderungen beziehende Satz vom Grunde ist das principium fiendi, welches also die mechanischen Ursachen, Reize und Motive umfasst.

Die Wahlfreiheit hebt nach Schopenhauer die Nothwendigkeit der Handlungen nicht auf. Nur auf Motive folgt das Handeln. Alle Motive sind Ursachen und das Gesetz der Causalität hat den Charakter

¹ Die Welt als Wille und Vorstellung. 2. Aufl. Bd. I, S. 113.

der Nothwendigkeit. Schopenhauer läugnet die Willensfreiheit im Sinne des *liberi arbitrii indifferentiae*. Der Charakter und die Motive sind die Ursache. Nach einem bestimmten Charakter muss unter vielen Motiven irgend ein bestimmtes gewählt werden, und nach einem bestimmten Motiv auch nothwendig die bestimmte Handlung erfolgen, wie bei der Entfernung der hindernden Unterlage der Fall des Körpers. Der Charakter ist keine Frucht der Erziehung, sondern der Natur, er ist dem Menschen angeboren. *Operari sequitur esse*. Nichts desto weniger vertheidigt Schopenhauer die Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit. Das Bewusstsein, dass wir die „Thäter unserer Thaten“ sind, soll dafür sprechen. Der Mensch sieht die Möglichkeit einer andern Handlung bei den Motiven, welche seine Handlung herbeiführten, ein, wenn er ein anderer Mensch gewesen wäre. Die Verantwortlichkeit trifft seinen Charakter. Der Hass, die Verachtung beziehen sich nicht auf die That, sondern auf den Charakter des Thäters. Der empirische Charakter oder der bestimmte, individuelle, angeborene Naturcharakter der Erscheinung wird hier dem nicht erscheinenden, intelligibeln Charakter, dem Charakter an sich entgegengesetzt.¹

Die Gattungen oder Stufen der Objectivation des Willens sind die Ideen, identisch mit den Platonischen Ideen; sie sind der Wille, ausserhalb des Raumes, der Zeit und der Causalität. Die einzelnen, flüchtigen Dinge der Erscheinung haben an ihnen einen vorübergehenden bestimmten Antheil unter den apriorischen Formen des Raumes, der Zeit und der Causalität, unter welchen sie das vorstellende Subject auffasst. Da das Wesen der Dinge nur Eines, der Wille, ist, so zeigt sich die Gerechtigkeit der göttlichen Weltordnung auch darin, dass der Einzelne für den Andern büsst. So ist die Weltgeschichte das Weltgericht. In dem schlechten Menschen herrscht der Wille zu leben so, dass er sich um die Rechte Anderer nicht kümmert, sie beraubt, bestiehlt, mordet. Der gerechte Mensch achtet die Rechte Anderer, legt aber seinem Willen zu leben keinen Zwang auf, um ihnen Gutes zu erweisen. Der Tugend Quelle ist das Mitleid. Denn Leiden ist der Charakter des Lebens, aller Objectivation des Willens. Die Tugend erkennt den reinen Willen in allem Lebenden und leidet also mit allem Leidenden der Thier- und Menschenwelt. Mitleiden ist die allein echte Triebfeder aller sittlichen Handlungen. Das Leben, als die Objectivation des Willens, ist im Ganzen wesentlich Leiden. Jeder Wunsch kommt von einem Bedürfniss, Mangel, Leiden. Das Glück ist nur ein hinweggenommener Schmerz, kein positives Gut. Das principium indivi-

¹ Grundprobleme der Ethik, S. 91 ff.

duationis ist der Schleier der Maja, hinter welcher der Wille als das Eine Ding an sich verborgen ist. Unser Leiden ist uns, wenn wir tugendhaft sind, auch das Leiden des Andern. Das Höchste ist die Negation oder Verneinung des Willens zu leben, hervorgegangen aus der Betrachtung der Leiden und Qualen des Lebens. Daher sind Quietismus, Ascese, Cölibat, Mönchthum verdienstlich. Die freiwillige Entsagung oder Resignation gegenüber dem Willen zu leben ist die höchste Tugend. Schopenhauer vergleicht das Leben mit einer aus glühenden Kohlen gebildeten Kreisbahn, in welcher sich einige kühle Stellen befinden. Wer das Wesen der Dinge hinter dem principium individuationis erschaut, tröstet sich nicht mehr mit diesen kühlen Stellen, er sieht nur die glühenden Kohlen, die jeden Andern, wie ihn, versengen, und bejaht sein erscheinendes Leben nicht mehr, sondern verneint es durch die Ascese. Er will nichts mehr, hängt den Willen an kein Ding mehr, ist allen Dingen der Welt gegenüber gleichgültig.¹ Was die Welt an sich nach Aufhebung des Willens zu leben ist, kann Schopenhauer nicht näher erklären; sie ist das relative Nichts gegenüber dem durch den Willen gesetzten Etwas, dem Dinge in der Erscheinung, die Seligkeit des Schopenhauer'schen Himmels. „Auch nach diesem letzten und äussersten Schritt (nämlich der Zurückführung der ganzen Erscheinungswelt auf den Willen) lässt sich noch die Frage aufwerfen, was denn jener Wille, der sich in der Welt und als die Welt darstellt, zuletzt schlechthin an sich selbst sei? d. h. was er sei, ganz abgesehen davon, dass er sich als Wille darstellt oder überhaupt erscheint, d. h. überhaupt erkannt wird. Diese Frage ist nie zu beantworten, weil, wie gesagt, das Erkanntwerden selbst schon dem Ansichsein widerspricht und jedes Erkannte schon als solches nur Erscheinung ist. Aber die Möglichkeit dieser Frage zeigt an, dass das Ding an sich, welches wir am unmittelbarsten im Willen erkennen, ganz ausserhalb aller möglichen Erscheinung Bestimmungen, Eigenschaften, Daseinsweisen haben mag, welche für uns schlechthin unerkennbar und unfasslich sind, und welche eben dann als das Wesen des Dinges an sich übrig bleiben, wann sich dieses als Wille frei aufgehoben hat, daher ganz aus der Erscheinung herausgetreten und für unsere Erkenntniss, d. h. hinsichtlich der Welt der Erscheinungen, ins leere Nichts übergegangen ist. Wäre der Wille das Ding an sich schlechthin und absolut, so wäre auch dieses Nichts ein absolutes, statt dass es sich eben dort uns ausdrücklich nur als ein relatives ergiebt.“² Schopenhauer setzt in

¹ Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. I, §. 68 (S. 427—449).

² Ebend. Bd. II, S. 201 u. 202.

der Betrachtung der erscheinenden Welt dem Optimismus den Pessimismus entgegen.

Schopenhauer ist eine urkräftige, geniale, physische und moralische Hagestolznatur. Er besitzt theoretisch und praktisch alle Vorzüge und Mängel einer solchen. Er ist grösser in Negationen Anderen gegenüber, wenn gleich die Form derselben anständiger und gesitteter sein könnte, aber er verfällt nur zu häufig in dieselben Fehler, welche er mit der grössten Rücksichtslosigkeit seinen Gegnern vorwirft, sieht den Balken im eigenen Auge nicht, während er oft mit Scharfsinn den Splitter im Auge des Andern gewahrt.

Er lobt an Kant und adoptirt von ihm die Apriorität oder Idealität des Raumes und der Zeit. Wir haben diese Ansicht schon in der Darstellung der Lehre Kant's bekämpft und wollen die dort vorgebrachten Gründe nicht wiederholen. Wir wollen hier nur die Gründe, welche Schopenhauer für die Apriorität der Zeit und des Raumes geltend macht, anführen. Die Idealität der Zeit will er durch das der Mechanik angehörende Gesetz der Trägheit erweisen. Dieses Gesetz drückt aus, dass die Zeit keine physische Wirkung hervorbringen kann. Die Zeit ändert an der Ruhe und Bewegung des Körpers nichts. Sie ist keine Eigenschaft, kein Accidens der Dinge; sonst müsste ihr Quantum, ihre Länge, ihre Kürze an ihnen eine Veränderung hervorbringen. Die Zeit fliesst über die Dinge hin; sie drückt ihnen keine Spur auf.¹ Für die Idealität des Raumes stellt er einen Beweis auf, welcher ihm als der einleuchtendste und einfachste erscheint. Wir können den Raum nicht, wie alles Andere, in Gedanken aufheben. „Bloss ausleeren können wir ihn. Alles, Alles können wir aus dem Raume wegdenken, es verschwinden lassen, können uns auch sehr wohl vorstellen, der Raum zwischen den Fixsternen sei absolut leer u. dergl. m. Nur den Raum selbst können wir auf keine Weise los werden; was wir auch thun, wohin wir uns auch stellen mögen, er ist da und hat nirgends ein Ende: denn er liegt allem unsern Vorstellen zu Grunde und ist die erste Bedingung desselben. Dieses beweist ganz sicher, dass er unserm Intellect selbst angehört, ein integrierender Theil desselben ist und zwar der, welcher den ersten Grundfaden zum Gewebe desselben, auf welches darnach die bunte Objectenwelt aufgetragen wird, liefert. Denn er stellt sich dar, sobald ein Object vorgestellt werden soll, und begleitet nachher alle Bewegungen, Wendungen und Versuche des anschauenden Intellects so beharrlich, wie die Brille, welche ich auf der Nase habe, alle Bewegungen und Wen-

¹ Parerga und Paralipomena, Bd. II, §. 29. Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. II, S. 302 ff., Bd. I, S. 154 ff.

dungen meiner Person, oder wie der Schatten seinen Körper begleitet. Bemerke ich, dass etwas überall und unter allen Umständen bei mir ist, so schliesse ich, dass es mir anhängt: so z. B., wenn ein besonderer Geruch, dem ich entgehen möchte, sich vorfindet, wohin ich auch komme. Nicht anders ist es mit dem Raume; was ich auch denken, welche Welt ich mir auch vorstellen möge; der Raum ist stets zuerst da und will nicht weichen.“¹ „Dass der unendliche Raum, unabhängig von uns, also absolut, objectiv und an sich selbst vorhanden wäre und ein blosses Abbild desselben, als eines Unendlichen, durch die Augen in unsern Kopf gelangte, ist der absurdeste aller Gedanken, aber in einem gewissen Sinne der fruchtbarste, weil, wer die Absurdität desselben deutlich inne wird, eben damit das blosse Erscheinungsdasein dieser Welt unmittelbar erkennt, indem er sie als ein blosses Gehirnphänomen auffasst, welches, als solches, mit dem Tode des Gehirnes verschwindet, um eine ganz andere, die Welt der Dinge an sich, übrig zu lassen. Dass der Kopf im Raume sei, hält ihn nicht ab, einzusehen, dass der Raum doch nur im Kopfe ist.“² Allein, dass die blosse Zeit an sich keine Wirkung hervorbringt, beweist nur, dass die Zeit keine Eigenschaft des Dinges, kein Accidens der Substanz ist, nicht aber das, was bewiesen werden soll, dass die Zeit eine bloss apriorische Form des Subjectes ist. Die Zeit ist „nichts, was über die Dinge hinfließt“, sie ist das Hinfließen, der Fluss, das Nacheinander der Dinge selbst. Die Dinge können sich ohne die Zeit nicht ändern. Denn ändern heisst aus einem bestimmten Zustand in einen andern kommen. Hier folgt ein Zustand auf den andern. Diese Aufeinanderfolge ist aber die Zeit, und diese ändert allerdings die Dinge nicht abstract für sich, nicht von den Dingen getrennt, sondern dadurch, dass sie in und mit den Dingen verbunden ihre Aenderung bedingt, d. h. dass sie ein Verhältniss der Succession der Dinge, der Thätigkeiten, der Zustände, der Eigenschaften ist. Die Zeit ist subjectiv und objectiv zugleich, Form unserer Anschauung, objectives Verhältniss der Dinge. Wir gewinnen die Anschauung der Zeit nicht vor den Dingen, wir haben sie erst mit den Dingen. Wenn alle Objecte hinweggedacht würden, also keine Vorstellungen wären, gäbe es auch keine Zeit. Die Zeit bleibt nicht übrig, wenn man die Dinge aufhebt, weil sie kein Ding ist, in dem die Dinge sind, weil sie keine Eigenschaft oder Thätigkeit ist, welche die Dinge zeigen, sondern lediglich ein Verhältniss der Dinge in ihrer Aufeinanderfolge. Wo soll ein Aufeinanderfolgen sein, wenn keine Dinge sind, die auf einander folgen? Ein Gleiches

¹ Parerga und Paralipomena, Bd. II, §. 30, S. 41.

² Ebend. S. 42.

müssen wir auch vom Raume sagen. Wenn wir Alles ohne Ausnahme aufheben, dann heben wir Subject und Object auf. Wo Nichts ist, kann auch kein Nebeneinandersein mehr gedacht werden. Denn nur das Nebeneinanderseiende macht das Nebeneinandersein möglich. Das Denken eines leeren Raumes zwischen zwei Körpern, z. B. zwei Fixsternen, beweist nicht, dass man alle Körper aufheben und doch noch den Raum allein für sich denken kann. Es beweist nur, dass man beim Denken einzelner Körper einzelne Theile des Raumes aufheben, also einzelne leere Zwischenräume denken kann. Sobald aber alle Körper verschwinden, ist nichts mehr nebeneinander und das Nebeneinander, der Raum, hört von selbst auf. Allerdings schauen wir auch räumlich an, weil der Raum ein subjectives Verhältniss für die Anschauung und ein objectives für die Dinge selbst ist. Wenn der Raum nur eine Gehirnform für den vorstellenden Intellect ist, was soll man sich unter der Schopenhauer'schen Welt an sich denken, wo aller Raum, alle Zeit, alle Causalität aufhört und doch nur ein relatives, nicht einmal ein absolutes Nichts vorhanden sein soll? Mit Recht bezeichnet Schopenhauer die äussere und innere Erfahrung, das Bewusstsein der Gegenstände und das Selbstbewusstsein als die Quellen der Philosophie, mit Recht bezeichnet er die Uebereinstimmung mit der Erfahrung als das Kriterium der philosophischen Wahrheit. Mit Recht führt er das Bewusstsein auf die Gegensätze des Subjectes und Objectes zurück. Mit Recht hebt er hervor, dass kein Object ohne Subject gedacht werden kann, dass das Subject das Erkennende, das Object das Erkannte ist. Aber, so wahr der Satz ist: Kein Object ohne Subject, so wahr ist auch der andere Satz: Kein Subject ohne Object. Das Unmittelbare, das Prius soll nach Schopenhauer das Subject sein, weil das Erkannte durch das Erkennen vermittelt wird, also nur das Erkennende das Unmittelbare ist. Aber auch das Erkennende wird durch das Erkannte vermittelt; denn es kann kein Erkennendes geben ohne etwas, was das Erkennen des Erkennenden möglich macht oder vermittelt, ohne ein Object des Erkennens. So wird das Subject durch das Object und das Object durch das Subject vermittelt. Keines ist ohne das andere denkbar. Beide bedingen oder bestimmen sich wechselseitig. Es ist also in dieser Unterscheidung kein Grund vorhanden, dem Idealismus vor dem Realismus den Vorzug zu geben. Ist das Subject der Träger der Welterkenntniss, so ist das Object, die Welt, auch der Träger des Subjectes. Die Welt soll als Object dem Subject gegenüber bloss Vorstellung sein. Allein das Object ist nicht die Vorstellung, sondern der Gegenstand der Vorstellung. Wir unterscheiden das Vorstellende (Subject), das Vorgestellte (Object), die Thätigkeit des Vorstellens selbst, welche beide vermittelt (die Vorstellung). Die Vorstellung hat Theil

am Subjecte, weil sie ohne Vorstellendes nicht möglich ist und vom Vorstellenden ausgeht, sie hat aber auch Theil am Objecte, weil sie nur dann möglich ist, wenn sie etwas, einen Gegenstand, vorstellt. Wird das Object auch vorgestellt, so ist es deshalb doch nicht bloss Vorstellung. Irrig hat Schopenhauer alle Kategorieen auf das Causalitätsgesetz zurückgeführt; denn dieses gehört nur unter die Relation und umfasst die übrigen Kategorieen nicht. Noch irriger hat er es mit Kant zu einem apriorischen Gesetze gemacht, da es auch aposteriorische oder Naturgesetze giebt, die eine allgemeine Gültigkeit und Nothwendigkeit haben, und das Gesetz des Grundes und der Folge in uns durchaus dem Naturgesetze von Ursache und Wirkung ausser uns entspricht. Nach dem Gesetze der Causalität findet in mir vermöge meines Bewusstseins eine innere Veränderung statt, die mir mit Nothwendigkeit von einer äusseren Ursache aufgedrängt wird. Das Object ist das Ding, die Anschauung der in mir durch dasselbe als Ursache entstehenden Veränderung die Vorstellung. Das vernünftige Bewusstsein aller Menschen stimmt in der Unterscheidung der Vorstellung als einer inneren Anschauung und des Objectes als eines äusseren Gegenstandes überein. Das vernünftige Bewusstsein betrachtet die Vorstellung als das uns von Aussen aufgenöthigte innere Abbild eines äusseren Urbildes. Wenn gleich die durch das äussere Urbild veranlasste Empfindung subjectiv ist, so denkt sich doch das Bewusstsein eine analoge, allgemein gültige und nothwendige Beziehung zwischen dem Bilde, das als Vorstellung in uns schwebt, und dem es veranlassenden Urbilde, das Entstehen der Vorstellung im Subjecte durch das Object vermöge des dem Sub- und Objecte zu Grunde liegenden Denk- und Naturgesetzes der Causalität. Selbst Schopenhauer behauptet nicht, dass es nur eine Welt der Vorstellung gebe. Nur dem Subjecte ist die Welt Vorstellung. Er nimmt ein Ding an sich an. Wie kann aber Schopenhauer nach seiner eigenen Theorie zu einem Ding an sich kommen? Das Object wird durch das Subject vermittelt. Dem Subject ist die Welt Object oder Vorstellung. Nun soll das nämliche Subject auch das Ding an sich suchen und erkennen. Das so genannte Ding an sich bleibt also für Schopenhauer immer nur eine Vorstellung; denn es ist ja ein Object dem Subjecte gegenüber, und kann ohne dieses weder gefunden noch erkannt werden. Der Leib, durch welchen wir mit der Welt zusammenhängen, ist auch noch Vorstellung, Ding in der Erscheinung, Object unter Objecten, nicht Ding an sich. Er gehört, wie alle Objecte, für das Subject mit zur Welt der Vorstellungen. So hat Schopenhauer durch seinen eigenen, ihn mit der Welt in Verbindung setzenden Leib immer noch nicht das Ding an sich gefunden. Im Leibe finden Bewegungen, Actionen statt; solche Bewegungen setzen

einen Willen voraus, der auf irgend eine auf ihn wirkende Ursache die Bewegung hervorruft. Das Letzte, das Wesenhafte in dem Objecte oder der Vorstellung des Leibes ist also der Wille, der Wille ist im Leibe und in allen Objecten ohne Ausnahme das Ding an sich. Allein zu allererst haben wir doch nur eine Vorstellung von unserem Leibe, wie Schopenhauer selbst sagt. Das Subject steht dem Object — Leib — gegenüber. Ist dieses aber bei der Bewegung des Leibes als einer Wirkung des Willens anders? Gewiss nicht. Das Subject stellt sich die Bewegungen des Leibes als vom Willen veranlasst vor. Der durch den Willen bewegte Leib steht als Object ebenfalls dem Subjecte gegenüber und ist, wenn Schopenhauer folgerichtig sein will, ebenfalls nur Vorstellung, kein Ding an sich. Schopenhauer selbst gesteht, dass das Wesen der Dinge, also das Ding an sich nur dadurch erkannt werden könne, dass „wir selbst uns im Innern der Dinge befinden, wodurch es uns unmittelbar bekannt würde.“ Wenn wir uns aber auch bei der Bewegung unseres Leibes in dessen Innerem befänden, erkennen wir immer den Willen als Ursache der Bewegung? Bewegt sich nicht oft der Leib gegen unsern Willen und giebt es nicht Zustände, in denen der Leib sich nicht bewegt, so gerne wir ihn auch bewegen wollten? Aber, nehmen wir auch den Willen in unserem eigenen Leibe wirklich als das Ding an sich an, was berechtigt uns anzunehmen, dass derselbe gleiche Wille auch das Wesenhafte in allen andern, von unserm Leibe so sehr verschiedenen Dingen, dass er für die ganze Welt der Erscheinungen das Ding an sich sei? Es ist ein Grundfehler, den Schopenhauer den nachkant'schen Philosophen vorwirft, dass sie die Worte in einem ganz andern Sinne nehmen, als diese ihn der Sprache gemäss haben. Und doch verfällt Schopenhauer in denselben Fehler, indem er den Willen in einem andern Sinne, als im Sinne der Sprache, nimmt. Er wirft der nachkant'schen Philosophie Wortmacherei vor. Verfällt er nicht in denselben Fehler, wenn ihm der Wille als Ding an sich beim Stein, bei der Blume, beim Menschen, beim Stern und Gedanken, bei den heterogensten Dingen aushelfen muss? Hat man etwa mehr über das Ding an sich erfahren, als durch Fichte, wenn er es das Ich, durch Schelling, wenn er es das Absolute, durch Hegel, wenn er es die absolute Idee nennt? Raum und Zeit und Causalität sollen blosse Begleitungen der Gehirnphänomene, Formen des Intellects, rein subjectiv sein. Die wirkliche Welt soll nur eine Vorstellung sein, das Ding an sich aber ein Raum-, Zeit- und Causalitätsloser Wille, der erst dem Intellect in Raum, Zeit und Causalität gegenüber steht. Wo kommt die Materie hin? Ist sie etwa nur eine Vorstellung? Hat man etwa die Materie dadurch erklärt, dass man zu ihrem, wie zu des Geistes und aller Dinge Wesen, den Willen macht?

Wie kommt aber der Wille, das Ding an sich, dazu, Ding in der Erscheinung zu werden? Da muss wieder ein Wort aushelfen, so sehr auch Schopenhauer selbst der neuern Philosophie Wortmacherei vorzuwerfen hat. Der Wille ist das Ding an sich; aber er objectivirt sich — da haben wir die Welt in der Erscheinung. Sie ist eben die Objectivation des Willens. Wie aber objectivirt sich der Wille, dadurch, dass das Subject ihn unter den apriorischen Formen des Raumes und der Zeit erkennt, dass er also für das Subject Object oder Vorstellung wird? Wie kommt aber nun das Subject dazu, Subject zu werden und dadurch die Welt an sich in eine Welt der Erscheinung umzugestalten? Das Wesen des Subjects, das Subject als das Ding an sich ist eben auch wieder der Wille; es ist eben eine Objectivation des Willens. Das Wort wird durch das Wort, der Wille durch den Willen, die Objectivation durch die Objectivation erklärt. Man kommt auf das zurück, wovon man ausgegangen ist. Ein *circulus vitiosus* muss helfen. Die Vorstellungen finden nach dem Satze vom zureichenden Grunde statt. Schopenhauer hat die Zahl der Wurzeln dieses Satzes unnöthig vervielfacht. Die Causalität ist zuletzt nur ein Gesetz in zwei Hauptgestalten, für die Natur Gesetz der Ursache und Wirkung, für den denkenden Geist Grund und Folge. Umfasst doch nach Schopenhauer selbst sein *principium fiendi* die mechanischen Ursachen, die Reize und Motive, also unorganische, organische und animalische Welt. Nach einem Grunde des Seins haben wir nicht zu forschen. Das Sein ist das letzte; es ist, weil es ist. Die räumlichen und zeitlichen Anschauungen gehören unter den Erkenntnissgrund in der Gestalt sinnlicher Anschauung, das *principium agendi* ist auf das des *cognoscendi* zurückzuführen.

Was die Ethik Schopenhauer's betrifft, so kann da weder eine absolute, noch eine relative Wahlfreiheit angenommen werden, wo die sittlichen oder unsittlichen Handlungen des Menschen so nothwendig sind, als die Bewegung der Kugel auf den Stoss der Hand oder der Fall des Steines auf die Erde. Allerdings müsste die Freiheit des Willens mit Schopenhauer geläugnet werden, wenn es wahr wäre, dass die Handlung nicht nur durch ein bestimmtes Motiv bewirkt wird, was nicht geläugnet werden kann, sondern dass der Mensch bei einem bestimmten Charakter ein bestimmtes Motiv unter vielen andern wählen muss, der bestimmte Charakter aber Jedem angeboren ist. Nun ist es aber Thatsache, dass ein Mensch seine Lebens- und Weltanschauung ändern kann, dass Erziehung, dass eigene Anstrengung, dass Glück und Unglück auf die Bildung des Charakters wirken. Kein Mensch hat einen angeborenen Charakter. Der Charakter ist erst ein Resultat innerer Fähigkeiten und äusserer Einflüsse auf den sie ergreifenden Willen des Menschen. Wir kennen den Charakter nur, wie er geworden,

nicht, wie er ursprünglich ist. Sobald aber der Charakter mit ein Werk unserer eigenen Thätigkeit ist, kann die Freiheit des Willens nicht negirt werden. Wer die Freiheit des Willens läugnet, kann weder eine Zurechnungsfähigkeit, noch eine Verantwortlichkeit für die Thaten annehmen, wie Schopenhauer thut. Er findet die Zurechnung und Verantwortung darin, dass der Mensch sich als „den Thäter seiner Thaten“ erkennt. Ich bin aber der Thäter meiner Thaten nicht, wenn ich vermöge meines angeborenen Charakters dieses und kein anderes Motiv wählen und nach demselben handeln muss, also durchaus nicht anders handeln kann, als ich handle. Wie kann ich mir vorwerfen und von Andern zurechnen lassen, dass ich nicht anders habe handeln können, wenn mein Charakter angeboren ist? Der intelligible Charakter, wie ihn Schopenhauer nennt, hilft hier nichts, weil man sich von einem jenseits unserer Vorstellung liegenden Charakter, einem ausserzeitlichen und ausserräumlichen, keine Vorstellung machen kann. Die Gerechtigkeit ist damit nicht gewonnen, dass der Wille einer ist; denn das principium individuationis ist eben mehr, als ein blosser Schleier der Maja. Die ganze Natur ist ihrem Wesen nach individuell; sie ist ein Inbegriff von Einzelheiten. Der moralische Sinn des Menschen empört sich gegen eine Gerechtigkeit, welche einen Theil der Menschen leiden lässt, weil ein anderer Theil scheussliche Verbrechen beging. Es ist eine verkehrte Anschauung der Welt, überall nur Leiden zu sehen. Wäre dieses wirklich so, so müsste ja überall statt der Bejahung des Willens oder des Willens zu leben die Verneinung des Willens oder der Tod vorgezogen werden. Auch mit Wenigem kann der Mensch glücklich und zufrieden sein und ist es oft auch. Ein blinder, unvernünftiger, bewusstloser Wille, der sich in Allem objectivirt, zeugt allerdings eine Geschichte voll Greuel, ohne Fortschritt, ohne Läuterung, ein Sammelsurium von Un- und Wahnsinn, von Todsünde und Elend. Aber ein ruhiger, unbefangener Blick zeigt uns die immer höhere Entwicklung der Humanität, des immer höhern Fortschrittes in Staat, Religion, Wissenschaft, Sitte und Kunst, und ist eine thatsächliche Widerlegung des Schopenhauer'schen Pessimismus. Die Selbstbejahung des Willens ist der Wille zu leben, die Verneinung des Willens ist der Tod, nach Schopenhauer das Höchste. Die Annäherung an dieses Höchste gewinnt der dem Leben absterbende Wille in der Ascese; daher die Verehrung für den Buddhismus und Alles, was daran hängt. Wäre die Welt so schlecht, als sie Schopenhauer macht, so wäre dieses ganz richtig. Aber das Höchste ist die Thätigkeit. Alle Veredlung, alles Grosse geht aus der Thätigkeit hervor. Wo kein Wille ist, ist keine Kraft, ist kein Handeln, ist kein vernünftiges Ziel. Die Verneinung des Willens vernichtet Alles. Wie mag es da gut sein, wenn man dem Leben abstirbt? Da wäre es ja am aller-

besten, wenn man mit einem Male durch den Selbstmord den Willen verneinte. Die Verneinung des Willens führt zu einem relativen Nichts, wie es Schopenhauer nennt, und darum ist vor der Hand die Seligkeit, der von den Frommen erwartete Himmel, das Nichts, das indische Nirvana. Offenbar ist bei dem Willen, der sich in der Welt und als die Welt darstellt, die wichtigste Frage die, was denn der Wille an sich selbst sei, abgesehen davon, dass er sich objectivirt oder erscheint. Aber gerade diese Frage kann Schopenhauer nach eigenem Geständniss nicht beantworten, weil „das Erkanntwerden dem Ansich widerspricht und jedes Erkannte schon als solches Erscheinung ist.“ Wie kann aber dann Schopenhauer sagen, dass der Wille das Ding an sich sei, da nach seinem eigenen Geständnisse das Ding an sich nicht erkannt werden kann? Er kann nur sagen: Der Wille erscheint mir von meinem Standpunkte als Ding an sich, ich stelle ihn mit meinem Erkenntnissvermögen als Ding an sich vor. Kommt er aber dadurch aus der Vorstellung heraus? Hat er damit das wirkliche Ding an sich?

Die dritte Gestalt in der negativen Richtung der Philosophie unserer Zeit ist der Materialismus.

§. 37. Der moderne Materialismus.

Der Materialismus hat sich im siebenzehnten und achtzehnten Jahrhunderte in England und Frankreich auf philosophischem Wege als eine Folge des Sensualismus oder der das Erkennen auf die einzige letzte Quelle der Sinne zurückführenden Philosophie entwickelt. In unserer Zeit ist er auf naturwissenschaftlichem Wege, nicht durch Philosophen vom Fache, sondern durch Naturforscher einer rein empirischen Richtung, zur Entwicklung gekommen. Die Materialisten stimmen in den Negationen mit den Junghegelianern und Schopenhauer überein, wenn diese gleich von einem andern Standpunkte, dem idealistischen, ausgehen. Alle drei Gestalten berühren sich in den Resultaten und die Behauptung Feuerbachs: Der Mensch ist, was er isst, ist trotz des idealistischen Standpunktes, von welchem jener ursprünglich ausging, doch dem Materialismus so ähnlich, als ein Ei dem andern.

Die bedeutendsten deutschen Materialisten sind Karl Vogt in Genf,¹

¹ Köhlerglaube und Wissenschaft, Giessen, 1854; physiologische Briefe, Stuttg. 1845—1847; Bilder aus dem Thierleben, Frankf. a. M. 1852; Vorlesungen über den Menschen, seine Stellung in der Schöpfung und in der Geschichte der Erde, Giessen, 1863.

Jacob Moleschott in Turin,¹ Louis Büchner in Darmstadt.² Alles ist nach ihnen Materie oder Stoff und an ihn gebundene, von ihm nicht zu trennende, nicht für sich und unabhängig vom Stoff existierende Kraft. Die Kraft äussert sich als Thätigkeit. Diese Thätigkeit ist die mechanische Bewegung. Aus der mechanischen Bewegung des Stoffes sind alle Erscheinungen des organischen Daseins und Werdens und alle Stufen des organischen Lebens abzuleiten. Der so genannte Geist oder die Seele ist das Hirn, seine Bewegung ist das Denken, die Bewegung der Nerven das Fühlen. Das Selbstbewusstsein ist das Aufmerksamwerden des Hirnes auf seine eigenen Bewegungen. Die Gedanken sind Absonderungen des Hirnes, wie der Urin eine Absonderung der Harnblase oder die Galle eine Absonderung der Leber. Alles, was auf unsere Sinne wirkt, ist Materie. Nur Gleichartiges kann auf Gleichartiges wirken. Absolute Gegensätze können nicht auf einander einwirken. Also muss auch das, was man Seele nennt, auf welches von Aussen eingewirkt wird, Materie oder Stoff sein. Es ist das, auf welches gewirkt wird, und das wieder auf das Einwirkende zurückwirkt, wie unser Bewusstsein uns selbst auf das Innere des Schädels weist und physiologische Beobachtungen zeigen, das Gehirn und das mit ihm zusammenhängende Nervensystem. Man hat also, um die Erscheinungen des Geisteslebens zu erklären, kein von dem Hirn verschiedenes, absolut Unbekanntes, kein X anzunehmen, da das Hirn sich als die bekannte Grösse, der bekannte Grund aller Seelenthätigkeit darstellt. Man spricht von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, von übersinnlichen Ideen. Diese Ideen könnten aber nur auf doppeltem Wege sich als haltbar erweisen. Entweder sind sie uns angeboren oder sie entstehen in uns durch Einwirkung von Aussen auf unser Erkenntnissvermögen. Angeboren sind sie nicht; sonst müssten sie auch die Kinder, die Wilden, die Ungebildeten, alle Menschen haben, was nicht der Fall ist. Von Aussen kommen sie als Realitäten ebenfalls nicht, da Alles, was von aussen auf uns wirkt, nur durch die Sinne in uns hineinkommt, Gegenstand der sinnlichen und keiner übersinnlichen Welt ist. Die übersinnlichen Ideen sind darum nur Selbsttäuschungen einer über die Sinnenwelt hinaus fliegen wollenden

¹ Der Kreislauf des Lebens, physiologische Antworten auf Liebig's chemische Briefe, 1852, 4. Aufl. 1862; die Einheit des Lebens, Giessen, 1864.

² Kraft und Stoff, empirisch-naturphilosophische Studien, in allgemein verständlicher Darstellung, Frankf. a. M. 1855, 8. Aufl. 1864; Natur und Geist, Gespräch zweier Freunde über den Materialismus und die realphilosophischen Fragen der Gegenwart, Frankf. a. M. 1857, 2. Aufl. 1865; physiologische Bilder, Leipzig, 1861; aus Natur und Wissenschaft, Leipzig, 1862.

Einbildungskraft. Körper und Seele sind Eines, sie entwickeln sich parallel, sie nehmen mit einander zu und ab und wir schliessen mit Recht vom Tode des Körpers auf den Tod der Seele. Der Mensch als Geist ist eine unnöthige Verdoppelung des Menschen. Denn der Mensch als Körper und als Geist sind einer und derselbe. Der letztere ist in der That nur das Hirn in seiner Kraftäusserung oder Thätigkeit. Man leitet alle Erscheinungen des unorganischen und organischen Lebens, Anziehung, Abstossung, Schwere, Ausdehnung, Cohäsion, Krystallisation, Wachsthum, Ernährung, Fortpflanzung u. s. w. von der Materie ab. Wie kann man nun plötzlich im animalischen Gebiete beim Menschen eine Grenze ziehen und das Denken, Fühlen und Wollen des Menschen nicht von der Materie ableiten, da doch die denkende, fühlende und wollende Materie, Hirn und Nervensystem, als existirender Stoff vorliegen? Nur, wo Nervensubstanz im Körper hindringt, ist Gefühl, nur, wo Hirnsubstanz ist, wird gedacht. Nach der Structur der Nerven richtet sich unser Fühlen und Streben, nach dem Baue, der Quantität und Qualität des Hirnes richtet sich die Beschaffenheit unseres Denkens. Wir gebrauchen das Hirn zum Denken, wie die Füße zum Gehen.

Der Materialismus löst die Probleme der Philosophie nicht; er vernichtet sie, ohne einen genügenden Ersatz für sie zu bieten. Man sagt, der Stoff oder die Materie wirke auf uns. Was ist aber Materie? Die Ausdehnung? Das ist auch der Raum. Das den Raum Erfüllende. Was ist aber das, was den Raum erfüllt? Die Materie ist sichtbar, tastbar, hörbar, schmeckbar, riechbar. Aber Sehen, Hören, Schmecken, Riechen und selbst Tasten sind innere in unserer Subjectivität stattfindende Empfindungen. Wir erhalten mit diesen Eigenschaften der Materie nur Bewegungen, welche innerhalb unserer Organe empfunden werden. Auch das Tasten, das uns die Gewissheit der Materie geben soll, veranlasst in uns Empfindungen von Kälte, Wärme, Weichheit, Härte, die ebenfalls von Bewegungen herkommen, die innerhalb unserer Empfindungsorgane wahrgenommen werden. Wir haben also nicht den Stoff, sondern nur Empfindungen gewisser Bewegungen oder Thätigkeiten. Aber der Stoff ist das Widerstand Leistende, das Undurchdringliche. Was ist nun das, was Widerstand leistet und undurchdringlich ist? Immer wieder eine uns entgegenwirkende, innerlich empfundene Thätigkeit. Aber der Stoff selbst, ist er ein Erklärungsgrund für die Dinge? Wir haben nicht einen Stoff. Die Chemie zählt über sechszig einfache, von einander verschiedene Stoffe auf, die nicht in einander umgewandelt werden können. Verschieden sind auch die Imponderabilien. Elektrizität, Magnetismus, Licht, Wärme können nur durch Bewegungen, nicht aber durch die Verschiedenheit der Stoffe erklärt werden. Nicht die Materie an sich wirkt auf uns, die nach dem Gesetze der Trägheit bleibt, was sie

ist, sondern die die Veränderung oder Bewegung hervorrufende Kraft, die an sich weder gesehen, noch gehört, noch gerochen, noch betastet werden kann. Und, wenn nur Homogenes auf Homogenes wirkt, so wirkt Kraftäusserung oder Thätigkeit von Aussen wieder auf reagirende Kraftäusserung oder Thätigkeit im Innern. Aber selbst, wenn das Einwirkende als Stoff angenommen würde, muss denn unsere Seele, wie Empedokles sagte, Feuer, Wasser, Luft oder Erde sein, weil Feuer, Wasser, Luft oder Erde auf sie wirkt? Ist Homogeneität oder Wahlverwandtschaft zwischen Natur und Geist, Materie und Seele, schon Identität beider? Oder ist relative Identität, d. h. parallele Uebereinstimmung, absolute Identität oder Einerleiheit? Das Leben ist überall thätige Kraft, aber eine Kraft, in welcher eine Vernunft, ein Plan, eine Absicht nach dem zu walten scheint, was in der Geschichte geschieht und in der Natur wird. Blosser Stoffe erreichen durch blind wirkende Kräfte die Zwecke nicht, welche in der Natur verwirklichten Gedanken oder Ideen zu vergleichen sind. Eine innere Lebenseinheit erhält das Ganze des Alls zusammen, in der Geschichte, wie in der Natur, bringt das Vernünftige und Freie immer mehr zum Bewusstsein. Das Vernünftige und Freie lässt sich aber aus der mechanischen Bewegung von Stoffen nicht erklären. Keiner der einfachen Stoffe der Chemie ist diese Lebenseinheit. Jeder einfache Stoff schliesst den andern aus, weil er dieser und kein anderer ist. Je mehr die Naturwissenschaft fortschreitet, desto mehr findet sie des Zweckmässigen oder Idealen in der Natur und vor ihrem Lichte erscheint zuletzt das uns zweckwidrig oder schädlich Scheinende zweckmässig, zur Realisirung einer Idee dienend. Sind Ideen Atome, sind Zwecke mechanische Bewegungen derselben? Die Vernunft ist es, die in Geschichte und Natur des Alls sich ewig offenbart und nur in unserm Bewusstsein sich selbst erkennt, frei und siegreich sich dem blinden, todtten, trägen Stoffe entgegenstellt, selbst, wenn dieser auch das Substrat für ihre Thätigkeit bildet, deren inneres Sichselbsttrennen von aller Welt und Selbstentgegensetzen gegen alle Welt durch den Materialismus nie erklärt werden kann, ja als lebendige unabweisliche Thatsache allen Materialismus zu Schanden macht, wenn dieser den Geist in eine bloss mechanische Bewegung eines Stoffes umwandeln will. Gott, Freiheit und Unsterblichkeit entstehen in uns weder durch den bloss äussern oder physischen Factor der Einwirkung von Aussen, noch durch den bloss psychischen oder innern Factor des innern, ursprünglichen Vorhanden- oder Angeborens. Zu ihrem Producte sind beide Factoren, die innere Erregungsfähigkeit und die äussere Erregung, zugleich nöthig. Die innere Entwicklungsfähigkeit dieser Ideen muss in der Seele liegen; sonst könnten und würden sie sich nicht aus ihr entwickeln. Aber das Können, die Möglichkeit ist noch

nicht das Sein, die Wirklichkeit. Der äussere Factor der auf uns wirkenden Natur, der Erziehung, des Unterrichtes, muss dazu kommen, damit die Entwicklungsfähigkeit derselben wirkliche Entwicklung werde. So ist der Vogel weder das Product des befruchteten Eies, noch der Brutwärme allein, so der Eichbaum nicht das Product der äussern reizenden Naturpotenzen, der Wärme, des Lichtes, der Feuchtigkeit, der Erde, nicht das Product des in der Eichel liegenden Keimes allein, sondern Vogel und Eichel sind Producte des äussern und innern Factors in ihrer Verbindung. Kann man also die übersinnlichen Ideen verwerfen, weil sie weder allein Producte des äussern, noch allein des innern Factors sind? Sie sind Producte beider Factoren zugleich, nicht in ihrer Trennung, sondern allein in ihrer Verbindung. Von der Materie allein kann man das Leben eben so wenig im Unorganischen, als im Organischen, geschweige denn in der höchsten Entwicklung des Denkens, ableiten. Die Thatsache der Freiheit, die sich auf das innerste Bewusstsein des Menschen stützt, lässt sich in keiner Weise aus der absoluten Nothwendigkeit der mechanischen Bewegung des Stoffes erklären. Stoff und Kraft sind nicht absolut identisch, so wenig, als absolut entgegengesetzt. Darum ist auch der Dualismus eben so unhaltbar, als der Monismus. Mit der Materie können wir den Unterschied des bewussten und bewussten Lebens, die Thatsachen der Reue, Beschönigung, Schaam, alle sittlichen und intellectuellen und frei künstlerischen Gestaltungen unmöglich erklären. Die künstlich gebauten Organe der Thiere reichen allenfalls noch zu einer materiellen Auffassung aus, nicht aber die freie Verwirklichung und freie Gestaltung frei concipirter Ideen. Die Geistes- oder Culturgeschichte des Menschen hat einen ganz andern Charakter, als die Naturgeschichte. Das Hirn denkt nicht für sich allein, sondern in Verbindung mit dem Rückenmark, den Nerven, den Sinneswerkzeugen, dem Blute und den von Aussen auf das Hirn wirkenden Thätigkeiten. Das Hirn erscheint nur als Instrument für die Kraft des in ihm denkenden Geistes. Keine Physiologie hat das Leben des Hirnes erklärt. Man findet bald Desorganisationen in den Leichen Gestörter, bald auch nicht. Bei dem Einen veranlasst eine störende Einwirkung auf das Gehirn einen geisteskranken Zustand, bei dem Andern eine gleiche Einwirkung nicht, und doch sollten, wenn die Störung allein im Stoffe läge, gleiche Ursachen auch gleiche Wirkungen haben. Die Missbildung, die man in manchem Hirne des Geisteskranken findet, kann ebenso gut Wirkung eines geisteskranken Zustandes, als die Ursache desselben sein. Man findet solche Missbildungen häufiger in spätern vorgerückteren Stadien der Geistesstörung, als im Anfange. Das Blass- und Rothwerden, der beschleunigte Kreislauf des Blutes im Körper sind nicht die Ursache des zürnenden Geistes, sondern umgekehrt,

dieser die Ursache jener körperlichen Erscheinungen. Der Geist baut das Hirn, nicht das Hirn den Geist. Der Geist erkennt nicht das Hirn, wenn er sich selbst erkennt. Er unterscheidet im Gegentheile sich als selbstbewussten Geist vom Körper und seinem Gehirne. Er sagt nicht: Mein Hirn denkt, sondern ich denke mit meinem Hirn. Shakespeare nennt das Hirn die Mutter, den Geist den Vater, die Gedanken die Kinder, welche aus dem Befruchtungsacte des Hirnes durch den Geist hervorgehen. Nur der Geist schaut vor- und rückwärts, nur für ihn giebt es eine Einheit, ein Urbild des Wahren, Guten, Schönen, das Heilige. Er schafft die Wissenschaft, die Kunst, den Staat, die Religion, die Tugend. Die schwachen Analogieen der Thierwelt gehören dem Mechanismus und Chemismus der Materie an. Kein organisches Leben entsteht aus chemischer Zusammensetzung von Stoffen. Der homunculus ist eine ewige Satyre auf den Erklärungsversuch alles Lebens durch den Stoff.¹

§. 38. Die positive Philosophie.

Der negativen Richtung der Philosophie der Neuzeit gegenüber erhebt sich in verschiedenen Gestalten die positive Philosophie. Sie sucht entweder auf dem Wege der Vernunft oder auf dem Wege einer philosophischen Behandlung des Offenbarungsglaubens die Rettung der übersinnlichen Ideen.

Die erste Gestalt ist das Althegelethum, welches, wie die Worte des Meisters, einer vielfachen Deutung unterliegen und zu verschiedenen Stützpunkten gebraucht werden können, die Lehre Hegel's zum Vortheile des religiösen Glaubens deutet.

Es fand in dem von Hegel 1827 gegründeten Journale: Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik seinen Concentrationspunkt. Georg Andreas Gabler, Karl Friedr. Göschel, Karl Daub, Joh. Eduard Erdmann, Philipp Marheineke, Joh. Georg Mussmann u. A. sind hier zu nennen. In Berlin

¹ M. s. Moritz Wilhelm Drobisch: De philosophia scientiae naturali insita, Lips. 1864. Johann Friedr. Aug. van Calker: Quaestiones nonnullae de nexu ac necessitudine philosophiae et scientiae naturalis et mathematicae, Bonnae, 1864. 4. Humboldt's Kosmos, Bd. I, S. 5. u. 6. Ernst von Baer: Welche Auffassung der lebenden Natur ist die richtige und wie ist diese Auffassung auf die Entomologie anzuwenden? Berlin, 1860. Paul Janet: Le matérialisme contemporain en Allemagne. Paris, 1864, meine Uebersetzung des Buches mit meiner Einleitung und dem Vorworte J. G. Fichte's. Paris und Leipzig, 1866. Paul Janet: Le cerveau et la pensée. Paris, 1867. F. Alb. Lange: Geschichte des Materialismus. Iserlohn, 1866.

konnte längere Zeit keine andere, als die Hegel'sche Philosophie aufkommen. Die blinde Anbetung des Glaubens an die Worte des Meisters erreichte eine Stufe, von welcher man sich jetzt kaum einen Begriff machen kann. Mussmann sagte in einer von Hegel gekrönten Preisschrift:¹ „Die Vollkommenheit und Vollendung (absolutio) in der Philosophie blieb für Hegel übrig, den grössten und vorzüglichsten Philosophen unserer Zeit, der nicht nur die drei Kant'schen Kritiken, sondern auch die Einfachheit der alten Jonier, die Kunst und den Reichthum der Dialektik Plato's, die Begriffsschärfe des Aristoteles, die Erhabenheit Spinoza's und endlich Leibnizens und Fichte's Geistigkeit, wie Schelling's Naturkenntniss, alle in sich, dem Einen, sammelt und vereinigt.“ Man nannte Schelling Johannes, den Vorläufer, Hegel aber Christus, einen neuen Hercules, der die Schlangen der Skepsis, wie Göttinger-Würste, zerdrückt habe. Man hob an seinem Grabe preisend hervor, die Geschichte der Philosophie sei nun fertig; die Schüler sollten hinausgehen und in aller Welt das neue Evangelium predigen. Docenten in Berlin ahmten selbst Hegel's Gewohnheit des Schnupfens nach. Was man gegen Hegel geltend macht, wird man noch mehr gegen die althege'sche Schule geltend machen müssen.

Die junghegel'sche Schule hat, wie bereits gezeigt wurde, ihr den Stützpunkt für eine orthodox religiöse Auffassung entzogen.

Die vortheilhafte Seite des Hegel'schen Einflusses war der dialektische und kritische Geist, der sich in den Nachfolgern zeigte. Die bedeutendsten Hegelianer der Gegenwart sind Rosenkranz, Kuno Fischer, Erdmann und Werder. Eine vermittelnde Richtung ist die von Schleiermacher ausgehende. Die wichtigsten Repräsentanten sind Ueberweg, Brandis, Ritter, Braniss und George. Das Vorzüglichste in der Philosophie unserer Zeit wurde in der Geschichte dieser Wissenschaft geleistet. Das beweisen die ausgezeichneten kritischen Werke von E. Zeller, Brandis, Ueberweg, Ritter, Kuno Fischer und Erdmann. In der Psychologie ist besonders Beneke von Bedeutung und nachhaltigem Einflusse.

Eine zweite Gestalt der positiven Philosophie gehört der letzten Phase Schelling's an, der Neuschellingianismus, und wird von ihrem Urheber selbst vorzugsweise im Gegensatz gegen die Hegel'sche oder negative Philosophie die positive genannt. Die Offenbarung gilt als eine Quelle der Philosophie; es findet eine Vermischung von dogmatischen Offenbarungslehren und rein philosophischen Ideen statt. Hierher gehören die Schriften, welche seit Schelling's Abhandlung von der Freiheit (1809)

¹ Diss. de idealismo s. philosophia ideali, a facultate philos. univ. Berol. praemio ornata, Berolini, 1826. 4.

von diesem Philosophen ausgegeben wurden und die von ihm nachgelassenen Werke über Philosophie der Mythologie und Offenbarung, seit 1856 von dessen Sohne herausgegeben. Mehr oder minder den leitenden Gedanken des Neuschellingianismus ergeben sind Eschenmayer, Schubert, Steffens, der geniale Mystiker Franz von Baader, Friedr. Jul. Stahl, zunächst durch die Hegel'sche Philosophie angeregt, Karl Philipp Fischer, Sengler u. s. w. Die Philosophie muss ganz und vollkommen rationell sein; sie kann die Offenbarung nur kritisch vom philosophischen Standpunkte aus betrachten, keineswegs aber die Offenbarung in irgend einer Art für philosophische Forschung maassgebend werden lassen. Sie ist wesentlich kritisch und nicht dogmatisch, wesentlich und ganz Rationalismus dem Supernaturalismus gegenüber.

Eine dritte Gestalt der positiven Philosophie ist die vermittelnde. Sie geht entweder von der scharfsinnigen, sorgfältigen und genauen Benutzung der naturwissenschaftlichen Forschungen unserer Zeit aus, um einen rationellen Idealismus auf diese Forschungen zu stützen, wie Ulrici und H. J. Fichte, oder sie geht vom ethischen Standpunkte aus und versucht durch ihn diese rationelle Begründung, wie J. Ulrich Wirth, Heinr. Mor. Chalybäus u. A. Der vermittelnde Charakter spricht sich in der schon 1837 von H. J. Fichte gegründeten und seither in erneuerter Gestalt von ihm, Ulrici und Wirth fortgesetzten Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie aus. Sie hat im Geiste ihrer Herausgeber vor Allem den Zusammenhang der Philosophie und der rationellen Theologie im Auge und sucht ein dauerndes Gegengewicht gegen die das Reich der Ideen und Ideale zerstörenden naturalistischen und materialistischen Richtungen der Zeit durch diese Verbindung, sowie durch die Benutzung der naturwissenschaftlichen Forschungen der Gegenwart, zu gewinnen.

Nur zwei in ihrem Ursprunge um einige Jahrzehnte zurückgreifende selbstständige Systeme haben noch Anhänger in unserer Zeit und bilden, der reinen Negation entgegenwirkend, die vierte und fünfte Gestalt der positiven Philosophie.

§. 39. Krause.

Das erste der beiden genannten Systeme geht von Krause aus. Karl Christian Friedrich Krause (1781—1832) wird unter die Anhänger Schelling's gestellt, hat aber in seinen Schriften¹ nach und

¹ Grundlage des Naturrechts, 1803; Entwurf des Systems der Philosophie, 1810; Urbild der Menschheit, 1811; System der

nach ein neues System aufgestellt. Er will den Theismus und den Pantheismus durch die All-in-Gottlehre oder den Panentheismus, sein neues System, vermitteln und alle fremden gräcisirenden und latinisirenden Ausdrücke der Wissenschaft aus seiner Philosophie entfernen. Krause will von einem Punkte ausgehen, in welchem alle Menschen übereinstimmen. Dieser eine Punkt ist ihm der Mensch im Selbstbewusstsein oder das Ich. Will die Wissenschaft zu Gott kommen, so muss sie zuerst analytisch verfahren und von diesem zunächst und allein gewissen Standpunkte beginnen. Das Ich ist aber in sich Geist und Leib im Vereine; es stellt sich im Gegensatze des Leibes und Geistes und als ein Verein beider, als menschliche Persönlichkeit, dar. Das Ich, als vor und über diesem Gegensatze und Vereine, ist das Urich. Das Ich ist in allen diesen Hinsichten bleibend und sich ändernd, als ewiger Grund seiner Aenderungen Vermögen, als geschichtlicher Grund Thätigkeit und, wenn diese endlich oder begrenzt erscheint, Kraft. Die Thätigkeit des Ichs ist Thätigkeit des Erkennens oder Schauens, des Empfindens oder Fühlens und des Wollens. Das Ich ist der Organismus seiner inneren Empfindungen, Vermögen, Thätigkeiten und Kräfte. Unser Leib gehört zur Natur. Die Natur ist der Inbegriff alles Leiblichen. Durch den mit der Natur zusammenhängenden Leib erkennen wir auch andere Iche in der Erscheinung ihrer Leiber. Auch diesen legen wir den in uns gefundenen Geist bei und finden so, wie wir die Natur als eine Gesammtheit der Leiber erkennen, auch in diesen Leibern eine Gesammtheit von Geistern. Die Natur ist nun aber nicht der Grund der Geisterwelt, eben so wenig die Geisterwelt der Grund der Natur. Natur und Geist sind Gegensätze, bilden eine Zweiheit. Beide setzen eine ursprüngliche Einheit voraus, aus welcher ihr Entstehen und die Vereinigung ihrer Gegensätze erklärt werden. Diese höhere Einheit ist der Grund der Natur und des Geistes; aber sie ist auch an sich vor und über dem Gegensatze, vor und über dem Vereine des Leibes und des Geistes. Sie ist die Ureinheit, Urwesen. Geist und Natur in ihrem Vereine sind die Welt. Die Ureinheit vor und über der Natur und dem Geiste ist Gott. Wir hängen dem Leibe nach mit der Natur, dem Geiste nach mit der Geisterwelt zusammen, stellen also diesen Gegensatz von Natur und Geist in unserem Leibe und in unserem Geiste und dem Vereine beider, in unserem Ich, dar, finden also unsere letzte Wurzel dem Leibe und Geiste nach in der höheren, für sich, vor und über dem Gegensatze

Sittenlehre, 1810; Abriss des Systems der Philosophie, 1825—1828; Vorlesungen über das System der Philosophie, 1828; nachgelassene Werke, herausgegeben von v. Leonhardi und Lindemann.

bestehenden Einheit der Natur und des Geistes, in Gott. So ist Gott das Princip des leiblichen und des Geisteswesens, das einheitliche Urwesen, in welchem alle Wesen sind. Die Selbsttinnigkeit wird Gottinnigkeit, indem wir uns im Schauen (Denken), Fühlen und Wollen unserer Vereinigung mit Gott bewusst sind. Der synthetische Theil der Wissenschaft nimmt den analytischen in sich auf. Er entwickelt durch die obersten Grundwahrheiten oder Kategorieen den Organismus der Wissenschaft in seinen Gliedtheilen. Die synthetische Wissenschaft beginnt mit Gott und fragt: Was ist Gott? Die Schauung: Gott ist die eine, unbedingte Schauung. In ihr ist alles einzelne Schauen enthalten und darf nur aus ihr entwickelt werden. Die Schauung: Gott ist unmittelbar gewiss und bedarf keines Beweises. Sie kann durch nichts erklärt werden und erklärt und begründet Alles. Sie ist die eine und ganze Wesensschauung. Gott ist Gottheit, Wesenheit. An ihr unterscheiden wir die Einheit, nach welcher Gott ein einiges, stetiges, identisches, sich nicht widersprechendes Wesen ist. An der Einheit Gott unterscheiden wir die Selbstheit (Substantialität oder Spontaneität) und die Ganzheit (Quantität). Der Selbstheit nach ist Gott absolut, von keinem Andern abhängig oder bedingt, der Ganzheit nach ist Gott das ganze, unendliche Wesen, ausser welchem nichts gedacht werden kann. Darin liegt der Gedanke der Vereinheit. Die Einheit Gottes bleibt aber vor und über der Selbstheit, Ganzheit und Vereinheit und in „abheitlicher Gegenheit“ zu denselben. Die Wesenheit ist das Was Gottes. Noch folgt aber das Wie oder die Form. Das Wie ist das, wornach die Wesenheit ist. Die Form ist die Kategorie der „Satzheit“, wornach Gott als das Eine „Satzige“ oder Positive geschaut wird. Gott ist die Einheit seiner Wesenheit; also muss auch die Form oder Satzheit der Wesenheit entsprechen. Die Einheit der Form ist die Zahleinheit. Gott ist der Zahl nach Einer. Die Form der Selbstheit ist die „Richttheit“ oder „Bezugheit“, wornach die Wesenheit sich zu sich selbst richtet oder bezieht, die Form der Ganzheit ist die „Fassheit“, wornach die Wesenheit alle Wesen umfängt, umfasst. Gott befasst als Urwesen sich selbst und das All; er ist also in Richtung oder Beziehung zu sich selbst und zu Allem. Beide Wesenheiten sind an Gott verbunden; sie bilden die Formvereinheit. Die „satzige“ (positive) Wesenheit ist die Vereinigung der Wesenheit und Form. Die Vereinigung der Wesenheit und Form ist das Sein, die „Seinheit.“ Nach der „Seinheit“ ist Gott das unbedingte Dasein oder Sein. Wir erhalten also Weseneinheit und Formeinheit. Beide vereint sind die „Seineinheit.“ Gott ist einig und einzig. Die Vereinigung der „Selbstheit“ und „Richttheit“ ist die „Verhaltseinheit.“ Gott steht zu sich und zu Allem im Verhältnisse. Die Vereinigung der „Ganzheit“ und „Fassheit“ ist die „Ge-

haltseinheit.“ Gott ist der Inhalt und Gehalt aller Dinge. Die Vereinigung der „Verhalt- und Gehaltseinheit“ ist die „Seinvereinheit.“ Alle diese Kategorieen werden an der einen Wesenheit Gottes unterschieden und zwar so, dass das Eine das ist, was das Andere nicht ist. Es zeigt sich eine Mannigfaltigkeit und Vielheit des Unterscheidbaren in Gott. In der Wesenheit Gottes unterscheiden wir den Gedanken des Andersseins oder der „Gegenheit“. Gott ist als Wesenheit auch in sich die „Gegenheit“ oder das in sich von sich Unterschiedene. Krause's Lehrsatz der Gottesanschauung lautet also: Gott ist in sich Gegenwesen und Vereinwesen und zwar so, dass Gott in sich zwei untergeordnete Wesen ist, nämlich Geist und Natur, welche beide an sich gleich wesentlich und sich darum wechselseits nebengeordnet sind und zwar in der Weise, dass in dem ihnen gemeinsamen Verhältnisse der Selbstheit und Ganzheit am Geiste die Eine Wesenheit als Selbstheit, an der Natur die Eine Wesenheit als Ganzheit gesetzt ist. Gott ist aber gemäss der Ureinheit seiner Wesenheit auch Urwesen, und als solches und seine beiden innern Gegenwesen seiendes Wesen in Vermählung oder Vereinheit. Darum ist das Urwesen auch in Vermählung mit Geist, mit Natur und mit dem aus der Verbindung von Geist und Natur hervorgehenden Vereinwesen, also auch mit der Menschheit; und, weil Gott auch Zahleinheit ist, so ist Gott dieser Wesenorganismus nur einmal; Gott ist in sich und für sich seine Gottheit oder Wesenheit; er ist Organismus als Wesen und als Wesenheit und darum auch der Organismus der Wesen und Wesenheiten; die Form des göttlichen Organismus ist die Vollkommenheit oder Vollgliedheit, wornach Gott vollwesentlich Alles an und in sich ist, nichts Wesentliches an und in Gott fehlt.

So ist, da Krause vom Ich ausgeht, die Anthropologie der Ausgangspunkt seiner Philosophie. Das Ich hat ein Anhänger Krause's Lindemann, in seinen Vorlesungen über Anthropologie (Erlangen, Enke, 1848) also dargestellt.

Der Kreis des Ichs fasst drei Kreise in sich, den des Urichs, des Verstandes und des Leibes. Der Verstand ist mit dem Urich vermittelt durch die Vernunft, der Leib mit dem Urich durch den Urleib. Leib und Verstand als Gegensätze im Ich sind durch die Phantasie vermittelt. Alle diese Gegensätze oder Gliedungen fallen in der Seele zusammen, die vom Ich gleichsam als der Mittel- oder Concentrationspunkt seiner Gliedungen eingeschlossen ist. Die drei Grundkreise bilden die „Grundgliedungen“, die Vermittlungen derselben sind die „Vereingliedungen“. Wir erhalten also sieben Gliedungen des Ichs, Urich, Vernunft, Urleib, Verstand, Leib, Phantasie, Seele. Lindemann geht soweit, bei der Siebenzahl dieser Ichgliedungen auf die heilige Siebenzahl, auf die

sieben Wochentage, sieben Söhne und sieben Töchter des Saturns, sieben Sacramente, sieben Haupttugenden und Todsünden u. s. w. hinzuweisen.¹ Schon den Satz Krause's, dass das Ich in sich selbst Geist und Leib im Vereine ist, müssen wir bestreiten. Das Denkende ist das Subject und macht sich als Denkendes zum Object. Es erkennt sich als Denkendes, als die Einheit des Sub- und Objectes. Es ist das Selbstbewusste oder das Ich. Das Selbstbewusste oder das Ich trennt sich aber von allem dem, was an ihm nicht zum Selbstwissen des Denkenden gehört, es setzt sich dem Nichtich entgegen, welches nicht ein eigenes, sondern ein fremdes Object ist, nicht zum Ich oder Selbstbewusstsein gehörig. Der eigene Leib selbst ist nicht das Ich, er ist dem Ich gegenüber ein Nichtich. Und das Ich ist in sich selbst darum nicht Verein, sondern Gegensatz von Geist und Leib. Allerdings sind Geist und Leib im Menschen zu einer Persönlichkeit vereinigt, nichts desto weniger bleibt auch trotz der Vereinigung zu einem Ganzen immer derselbe Gegensatz. Dass ein Urich, ein Verein vor und über diesem Gegensatze ist, ist eine willkürliche Annahme. Der Gegensatz ist da im Menschen und in der Welt, der Verein zu einem Ganzen in der Erscheinung des Menschen und der Welt ist auch da. Folgt aber aus diesem Vereine, der eine Vereinigung von Verschiedenem, Gegensätzlichem, nicht aber eine Einheit = Identität ist, dass diese Einheit schon vor und über dem Gegensatze als Urich existire? Das Ich zeigt sich allerdings als die Thätigkeit des Erkennens oder Schauens, des Empfindens oder Fühlens und des Wollens. Das leibliche Dasein steht aber dieser Thätigkeit als Gegensatz gegenüber und ein beide verknüpfendes Band ist noch keine wirkliche vollendete Einheit. Wenn ferner auch unser Leib mit dem Leibwesen oder der Natur zusammenhängt, und unser Geist mit der Vernunft oder dem Geisterreiche, so sind doch Leib und Geist durchaus individuell und haben ihr Wesen gerade in der Individualität, dass sie dieser und kein anderer Leib, dieser und kein anderer Geist, also von andern Leibern und Geistern verschieden sind. Auch Natur und Geist sind unterschieden und können nicht als ein Wesen bezeichnet werden. Mit ihrem Vereine bleibt auch immer ihr Gegensatz. Was soll also eine Einheit derselben vor und über dem Gegensatze? Eine Einheit als Vereinigung in der Erscheinung ist vorhanden. Man kann eine solche Einheit nicht vor den erscheinenden Verein setzen, da man nach keiner Einheit fragen kann, wenn die Gegensätze noch nicht vorhanden sind. Die Ureinheit vor der Vereinigung von Natur und Geist, von Leib und Geist, ist ein unerwiesenes und unerweisbares Postulat. Hat man die

¹ Vorlesungen über Anthropologie, S. 208.

Gegensätze damit erklärt, dass man sie einen Schritt weiter in Gott selbst zurückverlegt? Die höhere Einheit oder Ureinheit, das Urwesen wird willkürlich angenommen und alles das, was im Menschen und in der Welt als Ganzes vereinigt ist, in das Urwesen hineingetragen, um so dann wieder aus ihm herausgenommen zu werden. Die Welt erscheint eben hier als das Wesen aller Wesen. Wie kommt man da zur Statuirung eines Wesens vor allen diesen Wesen? Das Princip der Wissenschaft ist postulirt und nicht erwiesen. Der synthetische Theil soll den analytischen in sich aufnehmen. Der Herr Verf. beginnt hier mit Gott. Aber seine Aufgabe ist ja, Gott im Menschen und in der Welt nachzuweisen, nicht sogleich, ehe die Wissenschaft beginnt, schon als eine Voraussetzung hinzustellen. Was er von Gott sagt, gilt auch von der Welt und es ist kaum abzusehen, wie er auf diesem Wege mit genügender Begründung den Pantheismus in seinen Panentheismus verwandeln kann.

Zu allererst nennt er das Denken ein Schauen, eine Schauung. Dieses Wort hebt aber den richtigen Begriff der Erkenntniss gänzlich auf, da wir nur durch Begriffe erkennen, die in uns nicht durch eine Art von Inspiration, wie bei den Mystikern, sondern durch Vergleichen, Trennen und Verbinden der Denkobjecte entstehen. Man könnte eben so gut, als Krause fragt: Was ist Gott an sich? die Frage stellen: Was ist die Welt an sich? Auch hier könnte man, was Krause von Gott sagt, von der Welt sagen: Die Welt ist Welt oder Wesen ist Wesen. Die Schauung: Welt ist die eine unbedingte Schauung. In ihr ist alles einzelne Schauen an sich und für den endlichen Geist als Aufgabe unendlicher innerer Entwicklung enthalten. Auch von der Schauung der Welt könnte man sagen, dass sie unbedingt gewiss sei und keines Beweises bedürfe. Auch hier könnte man die Einheit, die Ganzheit, die Selbstheit, die Vereinheit der Gegensätze und die Form, die Einheit des Wesens und der Form im Sein, die Gegensätze unter einander und in ihrer Vereinigung, die Welt als Ganzes und in Bezug auf ihre Glieder oder Gegensätze unterscheiden. Was soll ein Gott, der in sich selbst Gegenwesen und doch wieder Vereinwesen des Gegenwesens ist? Dieses Gegen- und Vereinwesen ist eben in der Totalität der Erscheinungen vorhanden. Warum diese Totalität noch einmal in ein Ganzes hineinschieben, welches alle Kategorieen der erscheinenden Totalität hat? Natur und Geist sollen zwei untergeordnete Wesen gegenüber Gott sein und doch sollen sie als Einheit auf die Einheit vor und über dem Gegensatze (Gott) zurückführen. Das Untergeordnete muss nothwendig ein Anderes, als das sein, welchem es untergeordnet ist. Wenn Gott aber ein Anderes in sich hat, als er selbst ist, so ist er mit sich entzweit und von sich entfremdet. Wie kann man seine

eigene Entzweiung und Entfremdung in sein Wesen verlegen? Kann man nicht auch von der Welt sagen, dass sie ein Organismus der Wesen ist? Ist Gott die Vollgliederung und die übrigen Wesen seine Gliederungen, so verliert er seine eigene Selbstständigkeit und es ist nicht einzusehen, wie er als Einheit von Natur und Geist noch vor und über dieser Natur eine für sich bestehende, sich auf sich selbst gegenüber der Natur und dem Geiste beziehende Ureinheit sein kann. Worte, wie Satzheit, Richtheit, Bezugheit, Fassheit, satzige Wesenheit, Seineinheit, Verhaltseinheit, Gehaltseinheit, Seinvereinheit, Gegenheit, Vollgliederheit, Vereingliederheit, abheitliche Gegenheit, Formvereinheit, Leibwesen, Geistwesen, Höherwesen, bezugige Verhaltseinheit, Gegenjaheit und viele andere, welche deutsch sein sollen und nicht deutsch sind, verwirren die Begriffe, anstatt sie aufzuklären und misshandeln die Sprache ebenso wie die Gedanken.

Das zweite neue System, welches in unserer Zeit mehr Anhänger, als das vorausgehende hat, und sich durch grössere Originalität und schärfere Gedankenentwicklung auszeichnet, ist das Herbart'sche.

§. 40. Herbart.

Johann Friedrich Herbart (1776—1841) schliesst sich an Kant in so ferne an, als er mit der Erfahrung beginnt und diese kritisch untersucht. Er stellt in seinen Schriften¹ der nachkant'schen Construction apriorischer Begriffe durch den Idealismus einen auf die Erfahrung gestützten Realismus gegenüber, indem er in origineller Bearbeitung und Durchführung Eleatische, Platonische und vorzüglich Leibnizische Gedanken benützt. Es giebt nach ihm keine andere gewisse Quelle der Erkenntniss, als die Erfahrung, das uns durch die Erfahrung Gegebene. Von diesem müssen wir also auch ausgehen, wenn wir zu einem befriedigenden Ziele in der Philosophie gelangen wollen. Es ist ein Grundfehler in der nachkant'schen Philosophie, dass sie diesen allein sichern Boden der Erkenntniss verlässt und jenseits

¹ Hauptpunkte der Metaphysik Göttingen, 1806 u. 1808; Hauptpunkte der Logik, 1808; Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, 1813, 2. Aufl. 1821, 3. Aufl. 1834, 4. Aufl. 1837; Lehrbuch zur Psychologie, 1816, 2. Aufl. 1834; über die Möglichkeit und Nothwendigkeit, Mathematik auf Psychologie anzuwenden, 1822; Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung. Metaphysik und Mathematik, 1824 und 1825; allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre, 1828 und 1829; Encyklopädie der Philosophie, 1831, 2. Aufl. 1841; Herbart's sämtliche Werke von G. Hartenstein in 12 Bänden, Leipzig, 1850—1852.

der Erfahrung, über die Erfahrung hinaus ihre Untersuchungen anstellen will. Es ist ein Grundfehler, dass die nachkant'sche Philosophie die Welt nach ihren vor aller Erfahrung aufgestellten Begriffen modeln will, während sich doch umgekehrt die Begriffe nach der Erfahrung richten müssen, da sie allein aus der Erfahrung genommen werden. Es kann kein über die Erfahrung hinausgehendes Wissen geben. Sie setzt unserm Wissen die Grenzen; das Gegebene ist allein Object der Philosophie. Noch ist aber durch die blosse Erfahrung keine Philosophie gewonnen. Wie kommt man der Erfahrung gegenüber zur Philosophie? Das Denken stellt sich dem Gegebenen der Erfahrung gegenüber und zweifelt, überlegt. Man bezweifelt zuerst, dass die Dinge so beschaffen sind, wie sie uns erscheinen, man zweifelt endlich selbst an ihrer Existenz, an der Existenz von irgend einem äussern Etwas. Man denkt über die Erfahrungsbegriffe nach. Dieses Nachdenken über die Erfahrungsbegriffe ist Philosophiren. Wir finden in den Erfahrungsbegriffen Widersprüche. So ist die Metaphysik die Wissenschaft von der Begreiflichkeit der Erfahrung. Trotz ihren scheinbaren oder wirklichen Widersprüchen wollen wir die Erfahrung begreifen. Wir können nichts aus der Erfahrung als wahr aufnehmen, was, mit Widersprüchen behaftet, uns unbegreiflich scheint. Auch die sich ganz widersprechenden Erfahrungsbegriffe können nicht ganz verworfen werden; denn sie sind uns durch die Erfahrung gegeben und das Gegebene, das uns durch die Erfahrung Aufgedrungene, ist ja Object der Philosophie. Können und dürfen die Erfahrungsbegriffe als Objecte unserer Erkenntniss nicht beseitigt werden, so müssen sie, um für uns wahr zu werden, den Widerspruch, mit welchem sie behaftet sind, verlieren. Wir müssen mit unserm Verstande, um das Wahre an ihnen zu gewinnen, alles dasjenige entfernen, was einen Widerspruch involviret und dasjenige in ihnen festhalten, wodurch der Widerspruch schwindet. Die Aufgabe der Philosophie ist also eine Bearbeitung, eine den Widerspruch beseitigende Umarbeitung und ein Begreiflichmachen der Erfahrungsbegriffe.

Hier zeigt sich der Hauptunterschied zwischen Herbart und Hegel. Im Widerspruche der Erfahrungsbegriffe stimmen sie beide überein. Hegel findet aber in der Erfahrung einen immanenten Widerspruch d. h. einen solchen, der zum Wesen der Natur gehört. Daher ist ihm die Welt an sich die umgekehrte der Welt in der Erscheinung. Das sinnliche Bewusstsein hat eben das Wahre und Wesenhafte nicht. In der sinnlichen Welt als der Scheinwelt liegt wesentlich der Irrthum. Nicht so Herbart. Ihm hat der Satz des Widerspruchs als Denkgesetz allgemeine Gültigkeit und Nothwendigkeit. Nicht im sinnlichen Objecte der Erfahrung liegt der Grund des Widerspruchs, sondern einzig

und allein in dem erkennenden Subjecte, das eben die Erfahrungsbegriffe falsch oder mit Widerspruch behaftet auffasst und darum erst durch das Hinausschaffen des Widerspruches aus den einmal gegebenen, an sich wahren Begriffen allein befriedigt werden kann. Es ist ein roher Empirismus, mit Hegel den Widerspruch enthaltende Erfahrungsbegriffe bloss, weil sie uns gegeben erscheinen, so anzunehmen, wie sie uns erscheinen. Das Denken muss das, was sich nach seinen eigenen ewig nothwendigen Gesetzen auf dem Wege der Erfahrung undenkbar darstellt, durch Hinausarbeiten des sich Widersprechenden denkbar machen. Die Hauptwidersprüche in den Erfahrungsbegriffen zeigen sich uns in dem Begriffe des Dinges mit mehreren Eigenschaften, in dem Begriffe der Veränderung und in dem Begriffe des Ichs. Der Widerspruch im Dinge liegt darin, dass das Ding zugleich ein Eines der Substanz und ein Vieles der Inhärenz ist. Das Ding besitzt viele Merkmale. Das seiner Natur Eigenthümliche ist das Besitzen; es ist also als besitzend so vielfach, als die Eigenschaften sind, die es besitzt. So besitzt z. B. ein Körper grüne Farbe, Härte, Ausdehnung u. s. w., so ist er das diese Eigenschaften Besitzende, also ein Grünes, Hartes, Ausgedehntes u. s. w. Das Ding ist also Eines und doch so vielfach, als es Eigenschaften besitzt. Die Frage ist nun diese: Ist das Ding Eines oder Vieles? Wie ist die Inhärenz der Substanz gegenüber begreiflich, da doch Einheit und Vielheit zugleich als ein und dasselbe Ding undenkbar, weil widersprechend, sind? Hier zeigt sich das philosophische Problem der Inhärenz. Der zweite Hauptwiderspruch liegt in dem Erfahrungsbegriffe der Veränderung. Sie ist kein Sein und doch auch kein Nichtsein; sie ist ein Anderswerden. Das Werden erscheint uns wesentlich als die Einheit von Sein und Nichtsein. Es ist ein Beharrendes und Wechselndes zugleich in der Veränderung. Die Veränderung betrachten wir als eine Wirkung und zu der Wirkung suchen wir eine Ursache. Diese Ursache ist entweder eine äussere (Mechanismus) oder eine innere (Selbstbestimmung) oder die Veränderung ist ursachlos (absolutes Werden). Im gemeinen Leben nimmt man alle drei Arten von Ursachen an, die äussere für die Körperwelt, die innere oder die Selbstbestimmung im Willen, das Schicksal als absolutes Werden. Die äussere Ursache erklärt aber die Veränderung nicht. Die Ursache ist das Thätige, die Wirkung das Leidende. Das Thätige hat eine ihm nicht eigene, nicht zu seinem Wesen gehörige Bestimmung als Eigenschaft und das Leidende ist nach der Veränderung noch das nämliche Ding und doch auch, weil es nicht mehr ist, wie vorher, auch nicht mehr das nämliche Ding. So kann der abgeleitete Wechsel nicht erklärt werden. Aber eben so wenig der ursprüngliche, der auf einen regressus in infinitum zurückführt.

In der Selbstbestimmung ist ein und dasselbe Wesen zugleich thätig und leidend, ist also auf der einen Seite das nicht, was es ist und auf der andern ist es das, was es nicht ist. Das absolute Werden als Charakter von Allem leidet an dem Widerspruche, dass nicht Alles gleichförmig wechselt, dass das Eine beharrt, das Andere sich verändert und dass in diesem Falle als wesentliches ursprüngliches Merkmal aller Dinge die den Widerspruch involvirende Einheit des Seins und Nichtseins angenommen werden müsste. Hier entsteht das philosophische Problem der Veränderung und Causalität. Der dritte Hauptwiderspruch ist in dem Erfahrungsbegriff des Ichs enthalten. Das Selbstbewusstsein, das Ich, erscheint uns als ein durchaus Eines. Das Ich ist der Urquell aller unserer mannigfaltigen Vorstellungen und doch nur Eines; es ist nach der Vorstellung unseres Selbstbewusstseins eine völlige Einheit, durchaus Eines, und besitzt doch eine unendliche Mannigfaltigkeit von Vorstellungen, ist also ein unendlich Mannigfaltiges, Einheit und Vielheit, ein Widerspruch, der sich schon bei dem Begriffe der Substanz und Inhärenz zeigte. Der Widerspruch wird aber hier noch stärker dadurch, dass das Ich sich als das reine, in sich selbst zurückgehende Selbstbewusstsein vorstellen muss, dass das Ich sein Ich vorstellen, d. h. sein sich Vorstellen vorstellen muss. Das Sichvorstellen kann nur durch das Ich und das Ich immer wieder nur durch das Sichvorstellen, also der reine Ichbegriff nicht zu Stande kommen. Hier entsteht das dritte philosophische Problem des Ichbegriffes.

Es fragt sich also bei diesen Problemen, wie der Widerspruch hinausgeschafft, wie für uns das als Gegebenes unbegreiflich Scheinende durch die Philosophie begreiflich gemacht wird. Wir können den Widerspruch nur entweder durch absoluten Skepticismus beseitigen, oder dadurch, dass wir von der Erfahrung ausgehen, das Gegebene festhalten, aber den Widerspruch in ihm entfernen. Allein es ist einmal ein Schein eines Realen in uns vorhanden, wir haben die Empfindung davon, wir stellen ihn vor, denken ihn. Wir müssten mit dem absoluten Skepticismus unser eigenes Empfinden, Vorstellen und Denken aufheben, das nun einmal vorhanden ist. Es scheint nach unserer Empfindung, nach unserm Vorstellen und Denken ein Reales, nur darf es nicht mit dem Widerspruche behaftet sein, mit welchem es nach unserer Erfahrung behaftet ist. Das Scheinen weist auf ein Sein zurück und Herbart stellt den Satz auf: So viel Schein, so viel Sein. Das gegebene Sein kann allerdings nicht das wahre Sein sein; es kann in diesen Widersprüchen kein an und für sich seiendes Sein sein; es ist nur in und an einem Anderen, durch ein Anderes. Das Sein selbst muss ein absolutes, nicht von einem Andern abhängiges, frei von Beziehung und Abhängigkeit sein. Es ist absolute Position, die wir nicht setzen, son-

dern, die uns gesetzt oder gegeben ist, und die wir als solche annehmen müssen. Ein Etwas hat nur dann Realität, ist nur dann wahrhaft und an sich, wenn ihm dieses Seiende beigelegt wird. Ein solches Etwas, dem das Sein beigelegt wird, ist ein quale. Diese Etwase sind die Herbart'schen Realen. Das Etwas, dem die absolute Position zukommt, das nicht durch Anderes, sondern durch sich gesetzt ist, kann also nur unter den Bedingungen gedacht werden, unter welchen die absolute Position oder das absolute (wahre) Sein gedacht werden muss. Es muss 1) schlechthin positiv oder affirmativ sein; denn, wenn es beschränkt wäre, wenn eine Negation ihm zukäme, würde ja die absolute Position, das ihm zukommende absolute Sein selbst wieder an ihm aufgehoben; es wäre in diesem Falle als negativ oder beschränkt eben nicht das Reale; 2) schlechthin einfach, weil es als Vielheit immer wieder Gegensätze hätte, als Sein und Nichtsein im Widerspruche mit sich selbst wäre; 3) nicht bestimmbar durch Grössenbegriffe, kein Quantum, ohne Theile, nicht ausgedehnt in Raum und Zeit, kein continuum, weil im entgegengesetzten Falle die Widersprüche des Zugleich Eines- und Vielesseins sich immer wieder erneuern. Dieses Reale ist das wahrhaft Seiende, das wir durch unser Denken finden und, als an und für sich, als allein wahrhaft seiend, anerkennen, wenn wir die in den Erfahrungsbegriffen enthaltenen Widersprüche beseitigt haben. Durch diese Realen lösen wir die Widersprüche in der Erfahrung. Das Problem der Inhärenz wird also gelöst. Das Ding stellt sich in der Erfahrung als Eines und doch zugleich als eine Vielheit von Merkmalen dar. Diese Merkmale sind aber kein absolutes Sein, kein wahres Sein; es kommt ihnen nur unter der Beziehung, in der Abhängigkeit, unter der Voraussetzung eines Andern ein Sein zu. Ein Körper hat die Eigenschaft des Klanges, der Farbe, der Schwere. Aber Klang ist nur etwas unter der Voraussetzung der Luft, Farbe unter Beziehung zum Lichte, Schwere im Verhältnisse zur Erde. Ohne diese Beziehungen und Voraussetzungen sind sie nichts. Das wahre Sein am Körper ist also nicht Klang, Farbe, Schwere, weil sie ohne gewisse Beziehungen zu einem Andern sogleich verschwinden. Aber das Ding ist eine Zusammenfassung, eine Summe von vielen Merkmalen. Was es an sich sein soll oder ist, wissen wir nicht; wir können von der so genannten Substanz nur durch ihre Merkmale sprechen. Sie ist eben gleich der Summe aller ihrer Merkmale, natürlich für uns nur der Merkmale, die wir kennen, da die Reihe der Merkmale immer unvollständig bleibt und wohl viele Merkmale sind, die wir nicht kennen. Ist aber das Ding eine Summe von vielen Merkmalen, so lässt sich mit dieser sich uns durch die Erfahrung aufdrängenden Vielheit die Einheit des Dinges nicht vereinigen. Das Ding ist eben gleich der Vielheit seiner Merkmale. Das Wesen liegt also nicht

in den relativen, von uns wahrgenommenen Eigenschaften, z. B. der Härte, der Farbe, der Schwere u. s. w., noch in der mit der Vielheit der Merkmale unvereinbaren Einheit derselben. Das Ding scheint als Complex von vielen Merkmalen. So viel Schein, so viel Sein; aber nicht das Sein, wie es uns scheint, sondern das wahrhaft Bleibende, die Substanz ist das wahrhaft Seiende. Die Substanz ist ein Unbekanntes, das in der Erfahrung durch die uns gegebenen Eigenschaften des Dinges vertreten wird. Wenn wir die Summe aller dieser Eigenschaften aufheben, bleibt nichts mehr übrig; darum muss das Ding, nach seinem wahren Sein erfasst, ein Complex von vielen einfachen Substanzen oder Realen, einfachen Qualitäten oder Monaden sein. Von den Atomen unterscheiden sich die Realen dadurch, dass jene undurchdringlich, diese durchdringlich, in demselben Raume vorstellbar sind, wie mathematische Punkte, die an derselben Stelle zusammenkommend gedacht werden können. Von dem einen Sein der Eleaten unterscheiden sie sich dadurch, dass Herbart eine Mehrheit von solchen einfachen Substanzen oder Monaden annimmt, und dass diese von einander verschieden, ja selbst einander entgegengesetzt sind, von den Leibniz'schen Monaden, dass diese Wesen mit inneren Zuständen, Wesen, mit der Grundkraft des Vorstellens begabt, sind. Die Herbart'schen Realen sind einfache Qualitäten, denen kein Vorstellen, keine innern Zustände zukommen.

Wie wird das zweite Problem, das Problem der Veränderung gelöst? Veränderungen finden als Wirkungen von Ursachen statt. Wir nehmen aber nur ein Hintereinanderkommen von Ursache und Wirkung, eine äussere Verknüpfung der Zeit, nicht aber einen nothwendigen innern Zusammenhang in der Causalität der Dinge wahr, eine Anschauung, welche Herbart mit Hume theilt. Das wahrhaft Reale ist das absolut Unveränderliche. Die Ursache ist nicht ausser der Erfahrung oder transcendent; denn es ist ja nur Reales in der Erfahrung mit einem andern Realen im Verhältniss von Ursache und Wirkung; wo absolute Realität ist, können keine Einwirkungen von Realen auf andere Realen angenommen werden; auch nicht immanent, weil die Substanz mit ihren Merkmalen als Eins gedacht werden müsste, da sie doch eine Vielheit von verschiedenen Realen ist. Die Causalität kann auch nicht im Begriffe des Realen liegen, da dieses nicht anders, als unveränderlich, gedacht werden kann. Der vielfache Schein von Merkmalen an einem Dinge muss auf ein Sein von eben so vielen Realen zurückführen, welche mit ihrem Sein als Ursache in uns diesen Schein hervorrufen. Nur so kann der Causalitätsbegriff seine Erklärung finden. Da das so genannte Ding ein Complex von einfachen Substanzen oder Realen ist, so kann die Veränderung nur also erklärt werden. Die einfache Qualität des Realen kann sich nicht ändern, die Qualitäten sind ohne einen

Wechsel an sich, ursprünglich von einander verschieden. Aber ein und derselbe Begriff kann ohne irgend eine Aenderung seines Wesens anders erscheinen, darum den Schein eines Veränderns in uns hervorrufen, je nach dem er in Beziehung zu diesem oder zu einem andern Dinge gebracht wird. Ein und derselbe Ton kann harmonisch oder disharmonisch erscheinen, je nach dem er zu diesem oder zu einem andern Tone in Beziehung kommt, da er doch an sich derselbe Ton bleibt. Dieselbe gerade Linie ist im Kreise nach verschiedenen Beziehungen zu ihm Radius und Tangente. Grau scheint dem Schwarzen gegenüber weiss, dem Weissen gegenüber schwarz. Der Ton, die Linie, die Farbe haben sich nicht geändert, sondern nur die Beziehungen zu einem Andern. Hier macht sich der aus der Mathematik entlehnte Hilfsbegriff der zufälligen Ansichten geltend. Dieselben Realen können zusammen und nicht zusammen gedacht werden nach dem Hilfsbegriff des intellectuellen Raumes. Damit wird auch der Widerspruch, welcher in der Bewegung unveränderlicher Realen liegt, beseitigt.

Das dritte Hauptproblem ist das Problem des Ichs als des Einen, als der einfachen, vorstellenden Substanz und der Vielheit der Vorstellungen, welche sie besitzt, so dass sie als eine Einheit und Vielheit, also im Widerspruche befangen, von der Erfahrung erkannt wird. So viele Zustände, so viele Vermögen, Kräfte, Thätigkeiten im Ich unterschieden werden, so viele Widersprüche finden sich als Vielheit gegenüber der Einheit desselben. Ein anderer Widerspruch im Ich liegt darin, dass das Ich Subject und Object ist. Das Subject ist setzend, das Object gesetzt, das Subject thätig, das Object leidend, das Subject vorstellend, das Object vorgestellt. Wie kann das, was setzt, gesetzt, das, was vorstellt, vorgestellt, das, was thätig ist, indem es thätig ist, zugleich leidend sein? Das Subject ist ein Anderes, als das Object und doch erscheinen Sub- und Object identisch, Eines und Dasselbe. Wie wird dieser Widerspruch beseitigt? Nur dadurch, dass die Mannigfaltigkeit der wechselnden Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken als der Schein, das Ich als das Vorstellende an sich gedacht wird. Was beim Ding der Complex der Merkmale ist, ist hier im Ich die Summe seiner Vorstellungen. Das Ich ist die Seele, das an und für sich Seiende, die Monas, die einfache, unveränderliche, unzerstörbare Qualität, ein Reales dem andern Realen gegenüber. Der Wechsel der Vorstellungen, Empfindungen, Gedanken u. s. w. findet einzig und allein dadurch statt, dass ein und dasselbe einfache schlechthinige Sein derselben Substanz in verschiedenen Beziehungen und Gegensätzen zu andern Realen gedacht wird. Diese andern Realen stören, hemmen die Thätigkeit der Seele an sich. Die Seele aber macht sich gegenüber diesen Hemmungen oder Störungen als Thätigkeit geltend, sie setzt sich als Reales den

andern Realen gegenüber, und so ist jede Vorstellung, durch eine Hemmung oder Störung eines andern Realen hervorgerufen, eine Selbsterhaltung derselben. So viele Realen mit der Seele in Conflict kommen, so viele Störungen oder Hemmungen der Seele, so viele Selbsterhaltungen der Seele, so viele Selbsterhaltungen, so viele Vorstellungen. Nicht die Seele an sich hat die Mannigfaltigkeit von Vorstellungen, sie sind lediglich durch die verschiedenen Beziehungen der Seele zu andern Realen bedingt. Hier liegt der Grundgedanke der ganzen Herbart'schen Psychologie. Alle verschiedenen Zustände der Seele, heissen sie Denken, Fühlen, Wollen, sind nur verschiedene Arten der Selbsterhaltung der Seele, hervorgerufen durch die verschiedenen Hemmungen oder Störungen derselben. Indem sich die Seele alle diese Beziehungen zu andern Realen oder Wesen denkt, entsteht das Bewusstsein. Aber diese Beziehungen sind nicht gleich stark, haben nicht dieselbe Intensität. Es ist ein Kampf der Vorstellungen oder dieser von andern Realen ausgehenden Hemmungen oder Störungen in der Seele und nach der Verschiedenheit dieses Kampfes modificiren sich auch die Selbsterhaltungen oder Seelenzustände. Es giebt Vorstellungen, welche nicht zum Bewusstsein gekommen sind, und solche, welche zum Bewusstsein kommen. Es kommt auf die Kraft der jedesmaligen Hemmung, beziehungsweise Selbsterhaltung an. Darum lassen sich ihre Verhältnisse und Wirkungen nach den mathematischen Gesetzen der Statik und Mechanik berechnen. Halten doch diese die Seele hemmenden Realen sich bald in ihrer Wirksamkeit auf jene das Gleichgewicht, bald überwältigen sie einander. Die Berechnung ihres Gleichgewichts und der Bewegung der Seele durch sie ist Gegenstand der Mathematik, welche dadurch ihre Anwendung auf die Psychologie erhält. Der Sitz der Seele, als eines einfachen unräumlichen Wesens, ist ein einzelner Punkt inmitten des Gehirns. Die Sinne werden nun afficirt, die Bewegung durch die Nerven bis zum Gehirn fortgepflanzt, die Seele von den einfachen realen, in ihrer Nähe befindlichen Wesen durchdrungen. Die Qualität der Seele ist Selbsterhaltung gegen diese Störung. Sie erleidet eine Störung dadurch, dass die Qualitäten der andern Realen oder einfachen Wesen ganz oder theilweise ihrer Qualität entgegengesetzt sind. Diese Selbsterhaltungen sind Vorstellungen; sie beharren, wenn auch der Anlass, der sie hervorgerufen hat, vorübergegangen ist. Mehrere, gleichzeitig in der Seele vorhandene, einander ganz oder theilweise entgegengesetzte Vorstellungen können nicht zusammen bestehen ohne eine Hemmung. Es muss so viel von dem Quantum dieser Vorstellungen gehemmt werden, d. h. aus dem Bewusstsein der Seele treten, als die Intensität oder intensive Kraft sämtlicher Vorstellungen mit Ausnahme der stärksten, d. h. derjenigen, welche die grösste Intensität hat, beträgt. Es ist also ein Quantum von

Hemmungen oder die Hemmungssumme vorhanden. Die Schwäche oder Stärke der Vorstellung entscheidet darüber, wie viel von dem Hemmungsquantum jede Vorstellung zu tragen hat. Es giebt also Vorstellungen, welche aus unserm Bewusstsein schwinden, bewusstlos werden und unter gewissen Umständen nach Maassgabe ihrer Intensität und der Intensität anderer Vorstellungen wieder in's Bewusstsein treten können und wirklich treten. Solche zurückgedrängte, nicht zum Bewusstsein gekommene Vorstellungen sind die Gefühle.

Das Streben, das sich in ihnen äussert, zum Bewusstsein zu kommen, ist das Begehren, mit der Hoffnung des Erfolgs, Wille. Unser Charakter hängt von der Masse der in unserm Bewusstsein beharrenden Vorstellungen ab, welche andere nicht zum Bewusstsein gekommene Vorstellungen zurückdrängen. Das zum Bewusstseinkommen der Vorstellungen ist das Erkennen. So besteht unser ganzes Seelenleben, Erkennen, Fühlen und Wollen, nur in einer Modification von Vorstellungen, hervorgegangen aus den gegenüber den Hemmungen entstandenen Selbsterhaltungen der Seele. So ist die Philosophie nichts Anderes, als die Bearbeitung der Widerspruch enthaltenden Erfahrungsbegriffe. Die Logik hat zum Gegenstande die Deutlichkeit der Begriffe, sie steht der Hegel'schen entgegen und ist eine rein formelle Wissenschaft, die Wissenschaft von dem Denken und seinen Gesetzen. Die Metaphysik untersucht den Widerspruch in den Begriffen, sie will das Wahre in ihnen, sie berichtigt sie. Die Aesthetik fasst auch die Ethik in sich und ergänzt die deutlich und wahr gewordenen Begriffe dadurch, dass sie ihren Werth bestimmt. Die ästhetischen Urtheile entstehen aus dem Wohlgefallen oder Missfallen an gewissen Verhältnissen, die ethischen aus dem Wohlgefallen oder Missfallen an Willensverhältnissen. Das Recht bezieht sich auf die Vermeidung des missfallenden Streites, welcher bei gleichartiger Richtung mehrerer Willen auf dasselbe Object entsteht. Die Ethik bestimmt die Ziele, die Psychologie die Mittel. Der Staat ist eine durch Macht geschützte Gesellschaft und hat als solche alle ethischen Ideen zur Verwirklichung zu bringen. Der religiöse Glaube wurzelt in der Naturbetrachtung. Nicht durch Zufall, nicht durch die Beschaffenheit unserer Denkformen kann die zweckmässige Einrichtung der Natur, zumal der organischen, erklärt werden. Die Ordnung der einfachen, realen Wesen ist eine zweckmässige. Wo Zwecke sind, ist auch Intelligenz thätig. Die Zweckmässigkeit der Welt setzt die göttliche Intelligenz, die in ihr thätig ist und die Zwecke verwirklicht, voraus. Es giebt kein wissenschaftliches Lehrgebäude von der Gottheit. Der Glaube ist in der Natur des Menschen und in der Organisation der Welt begründet. Das religiöse Bewusstsein verlangt für die Gottheit ethische, mit dem Pantheismus nicht zu vereinigende

Eigenschaften und steht um so höher in seiner Entwicklung, je ethischer die Auffassungen der Gottheit sind. So führt die Ethik in der Religion der Gottheit die Prädicate der Weisheit, Heiligkeit, Macht, Liebe und Gerechtigkeit zu. Die ethischen Ziele verschwinden ohne diese Gottes-eigenschaften.

Die bedeutendsten Anhänger der Herbart'schen Philosophie sind Friedr. Heinr. Theod. Allihn, Moritz Wilh. Drobisch, Gustav Hartenstein, Theodor Waitz, Robert Zimmermann, Tuiscon Ziller. Ihr Concentrationspunkt ist die von Allihn und Ziller herausgegebene Zeitschrift für exacte Philosophie.

Das Herbart'sche System steht, was Originalität und Scharfsinn der Entwicklung betrifft, ungleich höher, als das Krause'sche. Es geht von einem wahren, tief gefühlten Bedürfnisse der Zeit aus, endlich einmal den unfruchtbaren Abstractionen, dem Construiren der Welt vor aller Erfahrung ein Ende zu machen, damit zu beginnen, womit alle wahre Erkenntniss beginnt, mit der Erfahrung. Es hat die richtige Anschauung, den richtigen Standpunkt, wenn es sich anstatt der ewig wechselnden Kunstaussdrücke für das Ding an sich an das Ding in der Erscheinung hält und von diesem, als dem einmal Gegebenen ausgeht. Es fühlt die Nothwendigkeit, unfruchtbaren Ideen die Wirklichkeit, einem einseitigen Idealismus, wie er seit Kant alle deutschen Lehrkanzeln beherrschte, den Realismus, der von der Erfahrungswelt ausgeht, gegenüber zu stellen, es hat den rechten Weg eingeschlagen, wenn es jene einseitige Hegel'sche Behandlung der Logik, welche aus der absoluten, inhaltsleeren Idee das ganze Universum entwickeln und eine Wissenschaft „vor Erschaffung der Welt“ sein will, wie solches im *antibarbarus logicus*¹ geschah, als unhaltbar, unlogisch und lächerlich hinstellt und dagegen der Logik zu ihrem alten Rechte, das sie von Aristoteles bis auf Hegel ausübte, wieder verhilft.² Auch damit wird man wohl übereinstimmen, dass die Philosophie das Nachdenken der Erfahrung gegenüberstellt, zweifelt, überlegt, und die Erfahrungsbegriffe begreiflich zu machen versucht. Es ist ein Verdienst dieser Philosophie, den religiösen Glauben mit ethischen Zielen, als berechtigt und in der Organisation der Natur begründet, festzuhalten. So wenig aber Alles dieses und manches Andere, was Herbart und seine Anhänger gesagt haben,

¹ Von Allihn, Halle, 1850, 2. Aufl. 1853.

² Moritz Wilhelm Drobisch: Neue Darstellung der Logik (3. Aufl. 1863): „Die Logik handelt in zwei Haupttheilen von den elementaren und den methodischen Formen des Denkens. Der erste entwickelt der Reihe nach die Formen der Begriffe, Urtheile, Folgerungen und Schlüsse, der zweite die systematischen und die heuristischen Formen des methodischen Denkens.“

beanstandet werden kann, so wenig kann man mit demjenigen übereinstimmen, was sie in der Erfahrung als widersprechend vorfinden, und mit der Art und Weise, wie sie diesen vermeintlichen Widerspruch zu lösen versuchen. Wahr ist: Wären Widersprüche in den Erfahrungsbegriffen, so müsste sie die Philosophie beseitigen; denn mit Recht macht Herbart gegen Hegel die Nothwendigkeit des Princips vom Widerspruche geltend, nach welchem wir nicht denken können, dass $A = \text{Non } A$ sei. Mit Recht macht er geltend, dass der Widerspruch nicht in der Sache an sich, sondern nur in der Art und Weise liegen kann, wie uns die Sache in unserm Erkennen erscheint. Sind aber die Erfahrungsbegriffe, in welchen alle vernünftigen Menschen übereinstimmen, wie Inhärenz, Causalität und Veränderung, Ichheit, wirklich so voll von undenkbaren Widersprüchen? Der Widerspruch im Dinge mit seinen Merkmalen soll darin liegen, dass ein und dasselbe Ding zugleich Einheit und Vielheit ist. Aber zu allererst ist ein Unterschied zwischen Haben und Sein. Wenn das Ding auch eine Eigenschaft hat oder besitzt, so ist es nicht als Eigenschaft ein Wesen oder eine Substanz. Das Ding ist also nicht eine Vielheit von Dingen, ein Hartes, Schweres, Grünes, sondern es ist nur ein Ding mit verschiedenen Eindrücken auf uns nach verschiedenen Beziehungen zu uns. Allerdings können wir von dem Dinge nur sprechen nach seinen verschiedenen Eindrücken und Beziehungen auf und zu uns; aber deshalb bleibt es doch in der Vielheit dieser Eindrücke für uns immer nur ein Ganzes. Die Vielheit der Eindrücke kommt daher, weil das eine Ganze viele Seiten, Eigenschaften, Zustände, Verhältnisse hat, diese darum auch verschiedenartig auf uns wirken müssen. Allerdings drängt sich uns ein Schein dieser vielen Merkmale auf und wir können ihn nicht beseitigen und schliessen von dem Schein auf das Sein. Aber die verschiedenen Empfindungen, die wir von den uns erscheinenden vielen Merkmalen eines Dinges haben, lassen uns nicht auf eben so viele Realen als unbekannte Positionen schliessen, welche durch die bekannten Positionen der vielen Merkmale in uns vertreten sind. Klang, Farbe, Schwere sind ja ohne ein Anderes nichts, ohne eine Beziehung zu Luft, Licht, Erde. Muss nun solchen Beziehungen eines und desselben Dinges zu uns in der Weise eine uns unbekannte Realität zu Grunde liegen, dass das Ding eigentlich die Summe aller dieser unbekannten Realitäten ist, von denen jede für sich unveränderlich bestehen soll? Die Erfahrung zeigt uns an der Hand der Naturwissenschaft den Gegenstand von einer ganz andern Seite. Was wir Farbe, Ton, Geruch, Geschmack nennen, ja selbst viele von den Eigenschaften, die wir den Gegenständen, durch unser Tasten veranlasst, beilegen, sind eigentlich nur subjective Empfindungen, Empfindungen in unsern ver-

schiedenen Sinnesorganen, in welchen das Uebereinstimmende eine Bewegung in denselben ist. Wer berechtigt uns nun, einen Gegenstand, der sich uns durch die Erfahrung als ein einheitliches Ganze darstellt, in lauter einzelne, selbstständige, uns unbekannte Realen aufzulösen, da ja die Vielheit und Verschiedenheit in dieser Einheit nicht in der Einheit, sondern in der Verschiedenheit der Bewegungen, welche von jener ausgehen, in der Verschiedenheit unserer Sinneswerkzeuge, in der Verschiedenheit der Beziehungen des gleichen Gegenstandes zu uns liegt? Wir können von dem Körper nicht sagen, dass er eine Vielheit von Ton, Farbe, Geruch, Geschmack u. s. w. sei, da er an sich weder Klang, noch Farbe, noch Geruch, noch Geschmack u. s. w. hat. Für Etwas, was nicht an sich ein Merkmal des Gegenstandes ist, sondern es nur für unsere Empfindung wird, können wir kein unbekanntes Reales als Grund setzen. Es ist auch kein Widerspruch, wenn eine Einheit als Ganzes von Theilen, Zuständen, Verhältnissen, Eigenschaften erscheint. Denn weder jeder einzelne Theil, noch jeder einzelne Zustand, noch jedes einzelne Verhältniss, noch jede einzelne Eigenschaft ist ein Wesen. Der Widerspruch wäre nur dann vorhanden, wenn ein und dasselbe Wesen zugleich ein Wesen und nicht ein Wesen wäre. Prädicate werden von uns dem Subjecte beigelegt; wir haben damit nur das, was wir vom Subjecte aussagen, nicht, was es an sich ist. Die Summe alles dessen, was wir vom Subjecte aussagen, ist allerdings das Subject, aber in jedem einzelnen Falle wird das, was wir vom Subjecte aussagen, wohl vom Subjecte selbst unterschieden, auch wissen wir, dass wir mit allen unsern Aussagen vom Subject dieses noch nicht erschöpft haben. Was wir vom Subjecte aussagen, ist kein Wesen, sondern lediglich die Aussage von einem Wesen. Die Veränderung enthält nicht den Widerspruch des Seins und des Nichtseins. Was sich am Bleibenden verändert, bleibt nicht, und, was am sich Verändernden bleibt, verändert sich nicht. Der Widerspruch ist also nie so, dass Ein und Dasselbe zugleich sich verändert und nicht verändert, zugleich bleibt und nicht bleibt, zugleich ist und nicht ist. Der Wechsel oder das Werden ist nicht eine Einheit von Sein und Nichtsein, sondern ein bald Sein, bald Nichtsein. Auch ist das Entstehen so wenig eine Bewegung vom Nichtsein zum Sein, als das Vergehen eine Bewegung vom Sein zum Nichtsein. Anderssein ist nicht ein Nichtsein des Seins, sondern nur eine Umgestaltung des Seins, veranlasst durch Bewegungen in unsern Sinnesorganen. Auch in der Ichheit liegt kein Widerspruch; das Ich ist nicht zugleich Vielheit und Einheit. Als Selbstbewusstes ist es Eins unter dem Vielen und stellt sich dem Vielen entgegen. Als viele Vorstellungen Habendes ist es nicht eine Vielheit; denn es ist die Vorstellung nicht, die es hat. Im Gegentheile stellt sich ihm die Vorstel-

lung, als ein fremdes Object, gegenüber. Die Einheit liegt nicht im Sub- und Object, sondern lediglich im Subject, das sich dem Object entgegenstellt. Aber auch das ist kein Widerspruch, dass sich das Subject zum Object macht. Es ist als Object kein anderes, als das Subject; es erkennt dadurch kein Anderes, als das, was das Subject ist, das Subject bleibt also immer Subject. Zum Wissen kommt das Subject durch ein fremdes Object, das Ich durch ein Nichtich, indem sich das Subject vom Object, das Ich vom Nichtich trennt oder unterscheidet, also erkennt, dass es ein Anderes, als das Object ist. Im Selbstbewusstsein bleibt es das Wissende. Das Subject weiss sich als Subject oder Wissendes. Hier ist vollständige Identität und kein Gegensatz, eine Identität, die so vollständig ist, dass sich das Subject nicht einmal als Subject erkennen könnte ohne den Gegensatz des fremden Objects. Wir erfahren im Selbstbewusstsein nur, dass wir wissen. Wenn man uns zu einem Gewussten macht, sind wir es nur dadurch, dass wir wissen, dass wir wissen.

Wird aber durch die neue Theorie von den Realen das, was man als Widerspruch bezeichnet, wirklich gelöst? Jeder Eigenschaft, die doch nichts für sich Selbstständiges ist, sondern nur dadurch als seiend gedacht wird, dass sie in Bezug zu einem Andern gebracht wird und ohne diese Beziehung nichts ist, soll, weil man sie im Sinnesorgane als besondere, von andern verschiedene Eigenschaft empfindet, ein Urwesen, ein Reales entsprechen. So ist dann das Ding die Summe dieser Urwesen. Kann man aber die vorübergehende Beziehung oder Bewegung einer Sache zu einem Wesen machen? Mit gleichem Rechte kann man alles Mögliche personificiren. Untersuchen wir die Natur dieses Realen. Ist das wirklich und kann es von uns wirklich genannt werden, das durchdringlich ist, das keinen Widerstand leistet, das zugleich mit einem andern Realen dieselbe Stelle einnehmen kann und wirklich einnimmt? Eine solche Wirklichkeit, ein solches Reales ist für uns unvorstellbar. Es ist einfache Qualität natürlich, wenn es der erscheinenden Qualität zu Grunde liegt. Qualität ist aber auch, als einfach gedacht, immer Beschaffenheit. Beschaffenheit setzt aber immer ein Sein voraus, welches irgend wie beschaffen ist. Nicht die Qualität ist ein Reales, sondern das Quale. Aber Herbart kommt vom Schein auf das absolute Sein, die absolute Position. Ein absolutes Sein aber kann nie eine Qualität sein; denn die Qualitäten sind nach Herbart selbst verschieden und einander entgegengesetzt. Was von einem Andern verschieden, einem Andern entgegengesetzt ist, ist nicht das Andere, schliesst das Andere aus; die eine einfache Qualität schliesst die andere einfache Qualität aus, die eine ist nicht die andere. Die einfache Qualität hat also kein absolutes Sein, sondern ein von einem andern Sein ausge-

schlossenes, also beschränktes Sein. Es ist also ein Unterschied zwischen dem absoluten Sein, das nur Eines sein kann, so dass Herbart in diesem Falle mit den Eleaten und Spinoza übereinstimmen müsste, und zwischen den einfachen Qualitäten als Realen; die letzteren können nur ein relatives oder bedingtes Sein haben, abhängig und bedingt durch ihren Gegensatz. Eine Vielheit absolut seiender Wesen ist aber ein undenkbarer Widerspruch. Das Reale soll den Bedingungen, unter welchen das absolute Sein gedacht wird, entsprechen. Es soll also schlechthin positiv oder affirmativ sein, weil, wenn ihm eine Negation zukäme, es eben beschränkt und nicht das Reale wäre. Schon durch die Annahme einer Vielheit von verschiedenen, einander selbst entgegengesetzten Qualitäten wird der Begriff des absoluten Seins aufgehoben. Sind die Realen die einfachen Qualitäten, so ist ja bei ihrer Verschiedenheit und Entgegensetzung die eine Qualität das nicht, was die andere ist, jede schliesst die Negation der andern in sich, ist also nicht absolut positiv oder affirmativ. Wird dagegen nur Ein absolutes Sein angenommen, wie kann ein solches Qualitäten haben, die sich selbst wieder negiren oder aufheben? Vom Realen wird ferner verlangt, dass es schlechthin einfach, weil eine Vielheit Gegensätze hat, keine Grösse, kein Quantum, ohne Theile, ohne Raum und Zeit und kein continuum sei. Da wird von einem wahrhaft Realen — denn ein solches ist ja allein die absolute Position — viel auf einmal und zwar solches verlangt, was von uns geradezu nicht vorgestellt und darum auch nicht angenommen werden kann. Eine Vielheit des Seienden — und eine solche sind ja die Realen — kann von uns durchaus nicht anders, als nebeneinander vorgestellt werden, die quantitative Vorstellung muss zur qualitativen hinzukommen, wenn wir eine Vielheit denken wollen. Wir erhalten schon mit der Vielheit eine Zahl von Realen, von Qualitäten, von denen die eine die andere ausschliesst. Sind die Realen im Raume, wie wir den Raum uns vorstellen, so können nicht zwei Realen zugleich eine und dieselbe Stelle einnehmen. Weil sie nach Herbart nicht im wirklichen, sondern im intellectuellen (durchaus unvorstellbaren) Raume sind — und doch muss Alles, was ist, von uns als irgendwie, also im Raume seiend, vorgestellt werden —, kann er verschiedene Qualitäten zugleich eine und dieselbe Stelle einnehmen lassen. Das ist uns aber absolut undenkbar, wenn beide wirklich Realen d. h. wirklich und wahrhaftig sind. Wie kann ein Sein, das selbst so starke Widersprüche in sich schliesst, angebliche Widersprüche der Erscheinungswelt lösen? Herbart will den im Wechsel, in der Veränderung vermeintlich liegenden Widerspruch dadurch aufheben, dass er keine Veränderung der Erscheinungswelt in Wahrheit annimmt, sondern diese auf die Gruppierung an sich unveränderlicher Realen zurückführt. Eine

solche Gruppierung kann aber von uns nur als ein Zusammenkommen von Realen gedacht werden. Man schiebt den angeblichen Widerspruch der Bewegung auf die Realen zurück. Wenn sich diese nicht bewegen, so können sie nicht zusammenkommen, sich nicht gruppieren. Die Realen sollen unveränderlich bleiben, es sind nur die verschiedenen Beziehungen zu andern Realen, die die Veränderung als Schein hervortreten lassen. Können sie aber in solchen verschiedenen Beziehungen gedacht werden, wenn eines nicht eine andere Stelle einnimmt, als das andere, wenn sie nicht im Raume sind? Schon die Beispiele, die Herbart zur Erklärung des Unveränderlichen als Wesen bei dem Schein der Veränderung braucht, zeigen, dass er die Sache durchaus nur verdeutlichen, sich selbst nur denken kann, wenn er den Raum dazu nimmt. Dasselbe Grau soll, ohne seine Farbe zu ändern, neben Schwarz weiss, neben Weiss schwarz erscheinen. Nun muss aber doch Grau, wenn es neben Weiss schwarz erscheinen soll, aufhören, neben Schwarz weiss zu sein, d. h. von dem Sein neben Schwarz in das Sein neben Weiss gebracht werden, also sich im Raume bewegen. Dasselbe ist der Fall mit der Linie, sie muss in eine andere Stellung gebracht werden, in ein anderes Nebeneinandersein, wenn sie, als dieselbe gerade Linie, Tangente und Radius sein soll. Hier wird das an sich Unveränderliche im Raume bewegt. Aber es giebt auch Fälle, auf welche die angegebenen Beispiele nicht passen, wenn nicht die Beziehung, sondern der Gegenstand selbst ein anderer wird, wie z. B. Leben, Tod, Jugend, Alter, Stärke, Schwäche, und zwar in einem allmählichen Prozesse. Hier hört die Erklärung durch Monadengruppierung auf. Durch die mathematische Lehre von den zufälligen Ansichten wird also die Veränderung nicht erklärt. Auch nicht durch den intelligibeln Raum, nach welchem mehrere Realen zugleich eine und dieselbe Stelle einnehmen können. Wir kennen nur einen Raum, das Nebeneinandersein der Vorstellungen. Einen andern, den so genannten intelligibeln, können wir uns absolut nicht vorstellen, d. h. es ist keine räumliche Vorstellung mehr, wenn Verschiedenes zugleich dieselbe Stelle einnimmt. Es hebt die Denkgesetze auf. Ein intelligibler Raum ist so wenig möglich, als ein Messer ohne Klinge und Heft. Die Philosophie, die im Ausgangspunkte Realismus ist, wird so durch diese Realen ein Idealismus, der diese Welt der Erscheinung zu erklären nicht im Stande ist. Die Seele ist eine einfache Qualität, ein Reales. Wenn man die Bedingungen für das Sein der absoluten Position oder des absoluten Seins auf das Reale, Seele genannt, anwendet, so sollte ihr nach der Bestimmung Unbeschränktheit zukommen, und doch wird sie als einfache Qualität von den andern Realen gehemmt oder gestört. Wo ist hier das absolut Affirmative des Realen? Sie darf als einfache Qualität nicht im

Raume sein und doch hat sie eine Raumvorstellung. Die Vorstellungen sind ferner nicht bloss Wirkungen eines äussern Factors, sondern auch der eigenen Thätigkeit, des eigenen Vorstellens. Die Vorstellung ist ein Product beider Factoren, sie ist keine Hemmung oder Störung der Seele, die Vorstellung durchdringt die Seele nicht, so, dass sich diese der Vorstellung gegenüber selbst zu erhalten sucht. Die Vorstellung ist keine Selbsterhaltung der Seele. Wäre dieses der Fall, so wäre die Vorstellung für die Seele ein feindliches Element, das diese zu bekämpfen, auszustossen hätte. Es besteht aber gerade das Streben der Seele darin, möglichst viele solche Vorstellungen in sich aufzunehmen. Durch Störungen oder Hemmungen müsste die Seele an Kraft verlieren, während sie durch die Zahl ihrer gewonnenen Vorstellungen nicht gestört, nicht gehemmt, sondern befriedigt wird. Die Vorstellung ist keine Verneinung, sondern eine Selbstbejahung der Seele. Stellt man sich die Vorstellung als eine Selbsterhaltung der Seele vor, so muss doch die Seele ihr Selbst, also sich als eine einfache Qualität erhalten. Worin besteht aber das Wesen der einfachen Qualität? Darin, dass sie keine inneren Zustände hat, während doch ihr Wesen gerade in der Kraft liegt, in der Entwicklung innerer Zustände. Aus den Vorstellungen lassen sich nicht alle Thätigkeiten der Seele erklären, das Vorstellen ist wesentlich ein Erkennen, das Fühlen und Begehren ist kein Vorstellen. Das erstere (das Fühlen) ist eine Stimmung unseres Lebens, die wir, um zur Erkenntniss derselben zu gelangen, uns allerdings vorstellen müssen. Hier erscheint aber die angenehme und unangenehme Empfindung als ein Object unserer Vorstellung. Wir mögen uns mancherlei vorstellen, aber wir haben deshalb noch kein Gefühl. Eine nicht zum Bewusstsein gekommene Vorstellung ist noch keine Vorstellung, noch viel weniger ein Gefühl. Ich habe die Vorstellung eines bestimmten Hauses, diese schwindet auf einige Zeit aus meinem Vorstellungskreise und tritt dann wieder ins Bewusstsein. Ist dieses in einem bestimmten Zeitlaufe nicht zur Vorstellung kommende Haus ein Gefühl? Einen Kampf bewusstloser Vorstellungen können wir nicht annehmen, da nur das kämpfen kann, was wirklich vorhanden ist, nicht das, was nicht im Bewusstsein ist. Wenn man von einem Hemmungsquantum spricht, so hängt dieses von der Intensität der einzelnen Vorstellungen ab. Wer kennt aber die bestimmte Intensität einer bestimmten Vorstellung und die Intensität aller Vorstellungen? Da man diese nicht kennt, so ist es ein vergebliches Bemühen, die Lehre vom Gleichgewicht und der Bewegung, die Statik und Mechanik auf unberechenbare Vorstellungen anzuwenden, und die Anwendung der Mathematik auf Psychologie ist unmöglich. Sie geht dabei immer von unerwiesenen und unerweisbaren Voraussetzungen aus, deren Wahrheit ausserhalb aller Berechnung liegt. Wenn mit dem Tode

alle Hemmungen oder Störungen der Seele, als welche die Vorstellungen von Herbart bezeichnet werden, aufhören, so hören ja auch die Selbsterhaltungen, die Vorstellungen der Seele, auf, und dann würde nichts übrig bleiben, als das Reale, die einfache Qualität, die keine innern Zustände hat. Was ist aber eine Seele ohne innere Zustände?

Alle neuern Philosophen, die keinem bestimmten Systeme angehören, haben vorzugsweise die Logik und Psychologie und vom kritischen Standpunkte, welcher in unserer Zeit der bedeutendste ist, den geschichtlichen Entwicklungsgang der Philosophie im Alterthum, im Mittelalter und in der Neuzeit behandelt.

Nach der bisherigen kritischen Darstellung aller philosophischen Systeme ist in keinem die absolute Wahrheit, in keinem der absolute Irrthum enthalten. Jedes hat eine relative oder bestimmte Wahrheit im Gegensatze zu relativen oder bestimmten Irrthümern. Darum ist kein im Laufe der Zeit dahingegangenes System, als für uns nicht mehr vorhanden, zu verachten. Jedes liefert einen Baustein zum Gebäude der Philosophie. Der Lebensbaum der Philosophie wurzelt in der Menschenatur und dauert so lange, als diese. Das negative Streben der Philosophie, Vorurtheile auszustoßen, sich von ihnen zu befreien, das positive Streben nach Wahrheit im Begreifen der Erscheinungen der Welt, ihres Wesens, ihrer Gründe und Verhältnisse beharrt, wenn auch seine Formen der Entwicklung wechseln. Die Systeme sind am Baume der Philosophie die Blätter, die Blüthen, die Früchte. Sie fallen ab, düngen den Boden, erquicken als Blüthen und werden als Früchte genossen, sie verfallen der Zeitlichkeit in kurzem Momente. Sie überdauert der sich mit neuen Blättern, Blüthen und Früchten schmückende, nie alternde Lebensbaum der Philosophie. Die Philosophie ist unsterblich, die Philosophieen sind endlich. Im Strome der Zeit stösst die Philosophie das Unvernünftige aus und hält die vernünftigen Errungenschaften, auf welchen sie weiter fortbaut, fest. Auch hier herrscht trotz einzelner rückgängiger Bewegungen, wie im grossen Entwicklungsgange der Menschheit, der Fortschritt. Die äussere Geschichte der Menschheit hat nur dann einen Fortschritt, wenn die innere Geschichte, die Culturgeschichte vorwärts schreitet. Die Seele dieser letztern ist aber die Philosophie; denn sie ist der jedesmalige Ausdruck des fortschreitenden Bildungsgrades der Menschheit. Nicht in einzelne Systeme lässt sich dieses unendliche Vorschreiten bannen. Systeme sind Durchgangs- und Entwicklungsmomente zu höheren Zielen. Es ist ein innerer lebendiger Eklekticismus, der als Entwicklungsstrom alle philosophischen Wahrheiten aus verschiedenen Systemen in sich aufnimmt, alle Irrthümer und Vorurtheile von sich ausstösst. Die Philosophie ist aber kein todter subjectiver Eklekticismus, entstehend aus verschiedenen Flecken und Lappen,

welche unoriginelle Denkmachines aus andern Systemen zu einem sogenannten, ganzen philosophischen Hanswurststoeke zusammennähen, kein todttes Mosaikbild, dem die lebende Seele fehlt. Alle Systeme, selbst origineller Denker unserer Zeit, wie viele Errungenschaften der Vergangenheit, wie viele Gedanken eines Cartesius, Spinoza, Leibniz, Locke, Hume und in neuerer Zeit auch eines Kant haben sie in sich aufgenommen! Die Theologie war eine lange Zeit das maassgebende Element der Philosophie. Kant hat der Gotteswissenschaft eine Grenze gezogen und sie ins Gebiet eines ethisch berechtigten und unabweislich geforderten religiösen Vernunftglaubens zurückgewiesen. Er nahm weder, wie der Dogmatismus, die Erkennbarkeit der Objecte ohne vorgängige Untersuchung an, noch verwarf er sie gänzlich, wie der Skepticismus, er untersuchte die Erkennbarkeit der Objecte, indem er eine kritische Untersuchung des Erkenntnissvermögens zum Ausgangspunkte machte. Er nahm die Realität des Ichs und der äussern Welt an, und sicherte so den subjectiven und objectiven Standpunkt in der Philosophie. Für die Philosophie giebt es zur Erkenntniss nur eine Erfahrungswelt. Die Erfahrung ist die einzige Erkenntniss, welche uns ein Wissen giebt. Was über die Erfahrung hinausgeht, ist Gegenstand des Glaubens, dessen Berechtigung und Gehalt die Philosophie zu untersuchen hat. Da die Erfahrungswelt allein in ihrer Realität für den Philosophen dasteht, so sind für die Philosophie der Zukunft die Naturwissenschaft und Mathematik von Bedeutung. Die naturwissenschaftlichen Resultate beeinträchtigen die wahre Philosophie nicht, sie sind ihr eine dauernde, die Erkenntniss begründende Stütze. Sie führen nicht zum Materialismus, sondern zur wirklichen Versöhnung des realistischen und idealistischen Standpunktes. Sie entfremden uns einem andern Gebiete, dem Gebiete des religiösen Glaubens, nicht. Vielseitige Forschungen haben gezeigt, dass es für diesen Glauben nicht nur, wie Kant versuchte, ethische, sondern auch naturwissenschaftliche Grundlagen giebt. Oberflächlich gekostet, sagt Franz Bacon von Verulam, führt die Natur von Gott ab, tiefer erfasst, leitet sie zu ihm zurück.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.

Reichlin-Meldegg, Karl Alexander <<von>>

System der Logik nebst Einleitung in die Philosophie zum Gebrauche bei
akademischen Vorlesungen und zum Selbstunterricht

Bd.: 1

Wien 1870

Ph.sp. 687 u-1

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11018003-5